Anne Baudart, Bernard Bourgeois, Francois Da France Farago, Simone Goyard-Fabre, Jacques D'Hondt, Alexis Philonenko, Jacqueline Russ

ISTORIA FILOSOFIEI

3. TRIUMFUL RAŢIUNII

Coordonată de Jacqueline Russ Traducere de Laurian Kerestesz

univers enciclopedic
Bucureşti 2000

Coordonatorul colecţiei: prof. univ. dr. VASILE TONOIU
Redactor: SABINA DORNEANU
Tehnoredactori: DANIELA NIŢU, DOMNICA VASILACHE
© Armând Colin, fîditeur, 1993

Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ISBN: 973-9436-79-X

CUPRINS

PREFAŢĂ, de Jacqueline Russ..... 7
I. FILOSOFI A FRANCEZĂ ÎN SECOLUL XVIII..... 11
Introducere, de J. Russ..... 11
Gândirea franceză în secolul XVIII, de J. Russ 11
Montesquieu, de A. Baudart..... 17
Filosofie şi politică în opera lui Rousseau,
de S. Goyard-Fabre..... 37
Bibliografie..... 50
II. FILOSOFIA ANGLO-SAXONĂ..... 53
Introducere, de J. Russ 53
Berkeley (1685-1753), de F. Farago 54
Hume (1711-1776), de F. Farago..... 59
Bibliografie..... 72
III. FILOSOFIA GERMANĂ..... 75
Introducere, de J. Russ 75
Kant (1724-1804), de A. Philonenko..... 75
Fichte (1762-1814), de A. Philonenko..... 100
Schelling (1775-1854), de A. Philonenko 106
Hegel (1770-1831), de B. Bourgeois..... 111
Bibliografie..... 159
IV. TEORIILE SOCIALE..... 163
Introducere, de J. Russ 163
Gândirea socială franceză, de F. Dagognet..... 164
Filosofia lui Marx şi Engels, de J. D'Hondt..... 186
Bibliografie..... 208
CUPRINS
V. REBELII.....2U
211 Introducere, de J. Russ .....
Schopenhauer (1788-1860), de F. Farago 2U
Kierkegaard (1813-1855), de F. Farago.....222
Bibliografie..... 237
CONCLUZIE: AMURGUL IDOLILOR, de J. Russ 239

'

PREFAŢA

Epoca raţiunii, obiect al celui de-al treilea volum

Această istorie a filosofiei prezintă, pe parcursul a patru volume, reflecţia filosofică, pornind de la doctrinele şi sistemele celor mai importanţi reprezentanţi ai acesteia. Primul volum, *Gândirile fondatoare*, tratează despre diferitele componente ale începuturilor gândirii filosofice; cel de-al doilea, consacrat Renaşterii şi cartezianismului, ilustrează naşterea modernităţii; al treilea volum descrie *epoca raţiunii* ce prelungeşte, în secolele XVIII şi XIX, elanul raţionalist al epocilor clasice, mergând până la a-şi asuma ideea de *limite* ale raţiunii. Acest volum înfăţişează aproape două secole de istorie şi de idei, ajungând până la Nietzsche, care nu este menţionat aici întrucât el inaugurează gândirea contemporană. Volumul de faţă se concentrează asupra Iluminismului şi revoluţiei kantiene, ca şi asupra imperiului raţiunii (Hegel). De-a lungul acestor două secole, *ratio* organizează domeniul gândirii, în ciuda unor fisuri care deja ameninţă să zdruncine marele edificiu raţionalist.

Al patrulea volum va prezenta filosofia secolului XX şi deconstrucţiile contemporane.

Luminile raţiunii

Iluminism, *Lumieres, Aufklărung, Enlightenment:* în întreaga Europă a secolului XVIII, o metaforă de felul celor de mai sus sugerează una şi aceeaşi idee centrală: aceea a luminilor raţiunii care îl călăuzesc pe om spre cunoaştere şi spre înţelepciune, conferind acestora demnitate şi autonomie. Astfel, a filosofa înseamnă a recunoaşte raţiunii demnitatea sa. Cu siguranţă că această *ratio* prezintă o diferenţă capitală în comparaţie cu epoca clasică (secolul XVII): ea este acum o raţiune *critică,* ce respinge raţiunea metafizică şi se sprijină pe experienţă. Filosofii iluminişti nu au încredere decât în fapte. Domeniul pe care îl explorează *ratio* din secolul XVUI

este cel al fenomenelor, şi aceasta mai mult sau mai puţin în dauna funcţiei sale metafizice. Immanuel Kant reprezintă figura marcantă a acestei perioade. El desăvârşeşte Iluminismul şi îl transcende. Depăşind raţiunea sceptică (Hume), el elaborează o *Critică a raţiunii pure,* cercetare cu privire la folosirea legitimă a raţiunii, la întinderea şi limitele acesteia, în această atmosferă iluministă dominată de raţiune, Jean-Jacques Rousseau ocupă o poziţie singulară: el ia deja atitudine împotriva optimismului secolului său, pune sub semnul întrebării valorile iluministe şi anunţă protestul romantic la adresa dominaţiei raţiunii.

Hegel: o raţiune comprehensivă

Secolul XIX ne dezvăluie, prin romantism, o reacţie împotriva raţionalismului iluminist: el opune raţiunii puterile intuiţiei. Pe urmele lui Rousseau din *Noua Heloisă,* romanticii resping cultul triumfal al intelectului şi al raţiunii. Cu toate acestea, Hegel, figură de prim rang a acestui secol, elaborează o nouă concepţie despre raţiune, pe deplin comprehensivă, şi depăşeşte iraţionalismul romantic. Istoria este raţională, manifestare a raţiunii: „ceea ce este real este raţional şi ceea ce este raţional este real" (Hegel, *Principii de filosofie a dreptului,* prefaţă). Datorită modului în care construieşte o *rado* capabilă să integreze iraţionalul, Hegel apare ca un punct culminant în istoria ideilor europene. El a trasat noţiunea unei raţiuni cuprinzătoare. Temele, analizele şi expunerile sale vor exercita o influenţă imensă asupra secolelor XIX şi, parţial, XX.

în timp ce se constituie marile doctrine raţionaliste ale istoriei, de la Hegel la Marx, alţi filosofi se distanţează de această tendinţă şi nu răspund sirenelor secolului. Ei se situează în contracurent, într-o solitudine desăvârşită, în timp ce Kierkegaard, acest cavaler al credinţei, repudiază raţionalitatea conceptului şi a ideii care s-ar manifesta în istorie, reabilitând viaţa, existenţa şi individul, Schopenhauer combate progresul, istoria şi dialectica. în marele concert raţionalist se fac auzite şi unele disonanţe, pe care — în ciuda titlului acestei lucrări — nu urmărim nicidecum să le minimalizăm sau să le trecem sub tăcere.

Ratio ştiinţifică

Secolul XIX nu este numai unul dominat de *ratio* filosofică: el este caracterizat şi de raţiunea ştiinţifică, de acum încolo atotputernică.

Ba chiar am putea spune că ceea ce dă la iveală acest secol al avântului ştiinţific este

ideea unei raţiuni pozitive, care nu îşi propune decât să înţeleagă mecanismul fenomenelor prin intermediul legilor ştiinţifice. Se conturează începând cu această perioadă o *ratio antimetafizică,* o facultate de a raţiona care se dezvoltă discursiv în interiorul faptelor şi care se mulţumeşte să construiască legile efective care guvernează aceste fapte, prin intermediul observaţiei şi raţionamentului. Cu Auguste Comte se produce cotitura ştiinţifică a filosofiei: raţiunea şi vârsta pozitive sunt cele ale legii, considerată ca relaţie constantă între fenomene.

Procesul intentat raţiunii: Nietzsche

în curând va veni şi Nietzsche, prevestitor al vremurilor noastre: critica sa a categoriilor logice şi raţionale ale raţiunii dialectice şi ale ştiinţei anticipează orientările şi rupturile secolului XX. O dată cu Nietzsche, dialectica va dispărea aproape complet din peisajul ideilor europene. Acest gânditor va înlătura noţiunea de istorie dialectică şi raţională. Acest maestru al suspiciunii ne face să pătrundem direct în *universul incertitudinilor,* obiect al celui de-al patrulea volum al acestei *Istorii a filosofiei.* Vedem aşadar cum raţiunea încetează să mai ordoneze realul: lumea nu este chintesenţa unei raţionalităţi eterne.

Privire sintetică asupra istoriei gândirii din secolele XVIII şi XIX

Această privire sintetică asupra istoriei gândirii, care va fi de interes nu numai pentru studenţi, ci şi pentru toţi cei care îşi îndreaptă atenţia spre evoluţia culturii şi a ideilor, este opera unor cercetători care doresc cu ardoare să suscite o interogaţie filosofică autentică.

întregul care face obiectul acestui studiu se descompune în cinci mari părţi: filosofia franceză din secolul XVIII, filosofia anglo-saxonă, filosofia germană, teoriile sociale şi, în fine, rebelii gândirii.

Anne Baudart se concentrează asupra fundamentelor reflecţiei politice din secolul XVIII şi asupra lui Montesquieu. *Simone Goyard-Fabre* analizează filosofia şi politica lui Jean-Jacques Rousseau. *France Farago* îşi centrează reflecţiile asupra empirismului englez, de care ţin filosoful şi teologul irlandez Berkeley şi scepticul Hume, care — conform unei

formulări deja celebre — 1-a trezit pe Kant din somnul dogmatic. Filosoful din Konigsberg este prezentat de *Alexis Philonenko,* autor care tratează şi problematicile abordate de Fichte şi Schelling.

Bernard Bourgeois descrie evoluţia gândirii lui Hegel, acest Aristotel al timpurilor modeme, şi descifrează mesajul hegelian. O dată cu Hegel, filosofia speculativă înseamnă libertatea şi reconcilierea Eului cu Totul: „Omul trebuie să se onoreze pe sine şi să se considere demn de ceea ce este mai elevat" (Hegel, *Cursul de la Berlin,* 1818).

Francois Dagognet îşi îndreaptă atenţia asupra teoreticienilor sociali care, de la Saint-Simon până la Fourier şi Proudhon, fără a-1 uita pe Auguste Comte, au modelat peisajul filosofic al secolului XIX. Pozitivismul lui Auguste Comte este analizat în dubla sa dimensiune, ştiinţifică şi socială. *Jacques D'Hondt* se opreşte la Marx şi Engels, care au dorit să elucideze, să cunoască şi să înţeleagă pentru a acţiona mai bine. în sfârşit, *France Farago* reflectează asupra a doi gânditori marginali, care s-au detaşat de jargonul erudiţilor: Schopenhauer şi Kierkegaard, acesta din urmă fiind un apologet al subiectivităţii, care va exercita o influenţă considerabilă asupra filosofiilor existenţei. Deci, călătorie plăcută, în compania lui Kant, Hegel şi a celor mai reprezentativi filosofi ai acestei „societăţi a spiritelor" care dă un sens lumii noastre empirice.

JACQUELINE RUSS

CAPITOLUL I

FILOSOFIA FRANCEZĂ ÎN SECOLUL XVIII

Introducere de Jacqueline Russ

Ce înseamnă a filosofa în accepţiunea curentului intelectual dominant în Franţa secolului XVIII? înseamnă a recunoaşte raţiunii demnitatea sa şi, după formula doamnei de Lambert — care a ţinut un salon celebru frecventat de Montesquieu şi de Marivaux —, a scutura jugul tradiţiei şi al autorităţii. în această perioadă în care „criza conştiinţei europene" (Paul Hazard) a zdruncinat fundamentele metafizice sau teologice de odinioară, nu este oare de datoria noastră să răspândim „luminile" raţiunii, care îi

îndrumă pe oameni spre înţelepciune şi spre fericire? începând din 1715, ceea ce se presimţea până atunci se dezvăluie cu toata claritatea. Stabilirea unei ştiinţe a legilor (Montesquieu), combaterea intoleranţei (Voltaire, *Enciclopedia* etc), dobândirea unei cunoaşteri ştiinţifice a omului şi studierea amănunţită a marii opere a naturii (Diderot etc.) — acesta este ţelul Iluminismului francez, al cărui optimism nu este împărtăşit de Jean-Jacques Rousseau, marginal al epocii sale. în loc să adopte opiniile dominante la acea vreme, Rousseau vede în progresul ştiinţelor şi al artelor un factor de alienare şi denaturalizare.

Căutarea unei soluţii salvatoare pentru suferinţa omului reprezintă în cele din urmă numitorul comun al filosofilor francezi din secolul XVIII.

Gândirea franceză în secolul XVIII de Jacqueline Russ

I. Iluminismul francez şi drepturile raţiunii

Mişcarea filosofică din Franţa acestui secol are la prima vedere un aspect polimorf. Cu toate acestea, o trăsătură comună îi unifică pe filosofii

francezi: ei susţin pretutindeni drepturile raţiunii. Dacă îl lăsăm deoparte pe Jean-Jacques Rousseau, putem spune că Iluminismul francez realizează această emancipare intelectuală analizată de Kant în 1784: „Ce este Iluminismul? *Ieşirea omului din starea de minorat de care este el însuşi responsabil. Minorat,* adică incapacitate de a se servi de intelectul său fără conducerea altuia, *minorat de care este el însuşi responsabil,* întrucât cauza acestei stări constă nu într-un defect al intelectului, ci într-o lipsă de fermitate şi de curaj de a se sluji de propriul intelect fără conducerea altuia. *Sapere aude!* Ai curajul de a te servi de propriul tău intelect. Iată deviza Iluminismului" (Kant, *Răspuns la întrebarea: ce este Iluminismul,* în *Kant, La Philosophie de l'histoire,* Aubier, p. 83).

Apelând la metoda raţionalistă a lui Descartes şi la îndoiala sa metodică, fără a-i prelua metafizica, în căutarea dovezilor intelectuale menite să îndepărteze prejudecăţile şi opiniile preconcepute, filosofii francezi încearcă să se emancipeze de sub orice tutelă, permiţând astfel guvernarea omului de către sine însuşi. Ce anume contestă ei, în numele raţiunii? *Sfânta Scriptură,* a cărei inspiraţie divină nu mai este deloc evidentă pentru Diderot, de exemplu. Raţiunea nu mai admite minuni, nici revelaţii şi nici supranaturalul; creştinismul nu este o instituţie divină. Spiritul contestatar al filosofilor francezi se manifestă însă şi în *politică.* Punând în discuţie valorile tradiţionale, ei încearcă să contureze o *politică raţională.* Din acest punct de vedere, ei anunţă Revoluţia şi pregătesc terenul pentru aceasta. *Enciclopedia* nu este oare primul atac serios la adresa sistemului monarhic, redus de la statutul de drept la cel de fapt? Filosofii francezi nu propagă ei oare, în atmosfera intelectuală a epocii, spiritul de toleranţă? La fel, ca să dăm câteva exemple, filosofii francezi din secolul XVIII luptă pentru libertatea presei şi pentru abolirea cenzurii.

Ceea ce vedem aici este moştenirea lui Descartes, dar şi tradiţia provenită de la Newton şi Locke. Fidelă lui Newton şi lui Locke, filosofia franceză din secolul XVIII va adopta cu hotărâre empirismul: ea privilegiază faptele. Primul decret al raţiunii începe cu un act de umilitate: raţiunea nu va ieşi niciodată din limitele realului şi, de acum încolo, domeniul pe care *ratio* îl va explora este cel al fenomenelor. într-un dicton rămas celebru, Newton se mândrea că nu construieşte ipoteze. Locke (m. 1704) se preocupa de fapte şi numai de fapte. Fără a-1 trăda pe Locke, gândirea franceză din secolul XVIII va elabora ideea unei *ratio* legate de *observaţie.* Raţiunea trebuie să se concentreze asupra datelor sensibile: cuvântul-cheie este aici experienţa. Trebuie să ne limităm la experienţă şi să recurgem la *observaţii,* aşa cum scrie Buffon. Adevărul stă în fapte.

II. Lupta împotriva prejudecăţilor şi a sistemelor

Aici întâlnim o temă centrală pe care nimeni nu ar putea-o ignora: lupta împotriva *prejudecăţilor,* a opiniilor admise fără critică şi fără examen raţional: „înţeleg aici prin prejudecăţi, spune Montesquieu, nu ceea ce face să ignorăm anumite lucruri, ci ceea ce face să ne ignorăm pe noi înşine" *{Spiritul legilor,* prefaţă).

La fel, pentru Voltaire, marea majoritate a oamenilor nu gândeşte: ea se lasă condusă, între altele, de prejudecăţile sale, care o împiedică să înveţe să se cunoască şi să se conducă.

Trebuia învinsă o nouă scolastică: aceea a *sistemelor,* prin care spiritul uman nu se resemnează cu starea sa de ignoranţă, şi construieşte lumea şi adevărul universal. Multă vreme, aceste sisteme au format întreaga ştiinţă, însă ele au fost treptat discreditate. Trebuie totuşi să ţinem cont de faptul că, dacă secolul XVIII respinge sistemele metafizice, el conservă totuşi sub altă formă dorinţa de a reuni totalitatea cunoaşterii. Această dorinţă este ilustrată mai ales de *Enciclopedie,* a cărei ambiţie este de a expune „ordinea şi înlănţuirea cunoştinţelor omeneşti".
Luptând împotriva opiniilor admise fără critică, ca şi împotriva sistemelor, filosofii iluminişti francezi provoacă un regres rapid al credinţei religioase. Aristocratul luminat de la sfârşitul secolului XVIII sau chiar de la începutul secolului XIX este adeseori necredincios, aşa cum 1-a descris excelent romanul de secol XIX (de exemplu, opera lui Maupassant: astfel, în *Une vie,* baronul Le Perthuis des Vauds, gentilom din secolul XIX, care încarnează secolul Luminilor, este panteist şi indiferent la dogmele religioase).

III. Câteva descoperiri: copilăria, fericirea, natura şi sentimentul naturii, ideea de progres

Acest demers critic şi de distanţare faţă de prejudecăţi conduce la unele revelaţii fundamentale: secolul XVIII descoperă *copilul,* care nu este un adult în miniatură ci o realitate specifică. Copilul nu este un pitic, după cum subliniază Jean-Jacques Rousseau *{Emile). Fericirea* devine şi ea un nou ideal. Ea se prezintă ca având un caracter imediat şi terestru. De acum încolo, aspiraţia spre absolut îşi pierde din importanţă şi cerul revine pe pământ. Mai mult, fericirea devine un drept.

„în sfârşit, fericirea devenea un drept, a cărui idee se substituia aceleia de datorie. întrucât fericirea era scopul tuturor fiinţelor inteligente, centrul spre care tind toate acţiunile lor; întrucât fericirea era valoarea iniţială; întrucât această afirmaţie, *vreau să fiu fericit,* era primul articol al unui cod anterior oricărei legislaţii şi oricărui sistem religios, oamenii nu s-au mai întrebat dacă merită sau nu fericirea, ci dacă obţin fericirea la care aveau dreptul" (Hazard, *Gândirea europeană în secolul XVIII).* Fericirea este o idee nouă în Europa, va exclama în curând *Saint-Just.*
în ceea ce priveşte *natura,* şi ea apare ca una dintre descoperirile majore ale filosofilor francezi din secolul XVIII. Natura îşi reintră în drepturi, ca forţă dinamică a vieţii şi ca mamă roditoare. La Diderot şi la Rousseau, se conturează cu pregnanţă tema „naturii-mamă": natura ajunge să fie un cuvânt talisman, care provoacă exaltarea gânditorilor; ea desemnează o putere tutelară şi protectoare: o, natura mea, mama mea, iată-mă fără alt ocrotitor decât tine, va exclama Jean-Jacques Rousseau, pe urmele lui Diderot.
După cum reiese cu claritate din *Lenoble (Histoire de l'idee de nature),* Diderot a fost, întreaga viaţă, un îndrăgostit de natură, spre deosebire de Sade, care vede în natură o zgripţuroaică, o mamă denaturată, în vreme ce Diderot vede în natură un izvor fertil, generator de entuziasm, mamă a tuturor adevărurilor, care conţine în ea tot ce este bun, Sade pune natura în legătură cu moartea: „într-adevăr, detest Natura; şi o detest pentru că o cunosc prea bine; lămurit asupra secretelor sale îngrozitoare [...], am resimţit un fel de plăcere secretă în a-i copia cruzimile [...] Principiul vieţii tuturor fiinţelor nu este altul decât acela al morţii: primim şi hrănim în noi ambele principii în acelaşi timp" (Sade, *La Nouvelle Just ine).*
Jean-Jacques Rousseau este şi el un iubitor al naturii. înaintea lui Chateaubriand, el proslăveşte misterul naturii în armonie cu omul, în-chipuindu-şi-o ca pe „draga sa prietenă", buna şi prietenoasa lui însoţitoare. Nu mai suntem atât de departe de versurile lui *Rimbaud:* „Fericit cu natura precum cu o femeie".
Sentimentul naturii se metamorfozează şi el, mai ales la Jean-Jacques Rousseau, în *ideea de natură,* devenind model şi paradigmă : scopul gânditorului este să recreeze omul natural, să acceadă la o concepţie mai naturală despre educaţie, dar şi despre societate şi viaţă publică. Despre ce este vorba aici? Despre respectul neîncetat datorat naturii, văzută ca formă organizatoare, ca *principiu al adevărului* pe care Jean-Jacques Rousseau îl evocă la începutul *Discursului asupra originii şi fundamentelor*

inegalităţii oamenilor. „O, omule! Oricare ar fi ţinutul în care te-ai născut, oricare ţi-ar fi părerile, ascultă! Iată-ţi istoria, aşa cum am crezut că o citesc, nu în Cărţile semenilor tăi, care sunt mincinoase, ci în Natură, care nu minte niciodată. Tot ceea ce va veni de la

ea va fi adevărat: nu va exista neadevăr decât în ceea ce voi fi pus de la mine însumi fără să vreau. Vremurile despre care vorbesc sunt foarte îndepărtate: Ce mult te-ai schimbat faţă de cel care erai odinioară!" (Rousseau, *Discurs)*
Să mai observăm că ideea de natură conduce la ideea unei *religii naturale,* opusă religiilor revelate, care întrezăreşte prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul naturii şi al legilor sale. în particular, Rousseau este un adept al acestei „religii naturale" şi, după părerea sa, calea inimii permite accesul la Dumnezeu *(Profession de foi du Vicaire savoyard, Emile).*
Dacă termenul de *natură,* încărcat de atâtea sensuri multiple, este tocmai cheia de boltă a gândirii franceze de secol XVIII, nu putem trece sub tăcere sau neglija ideea de *progres.* Până şi Jean-Jacques Rousseau, accentuând tema degradării şi arătând că proprietatea provoacă o degenerescentă, ia în serios *perfectibilitatea* care îl distinge pe om de animal: omul poate dobândi calităţi noi, iar această capacitate îl conduce uneori spre rău, alteori spre o evoluţie benefică.
Ideea de progres se impune o dată cu *Buffon, Turgot* şi *Condorcet:* Buffon, în *Les Epoques de la nature,* priveşte istoria umană prin prisma unei legi a progresului. Turgot, în *Tableau philosophique des progres successifs de l'esprit humain,* evoca posibilele progrese ale spiritului uman, acordând o mare importanţă tiparului, suport esenţial al progresului. Condorcet, la rândul său, redactează în împrejurări tragice lucrarea *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain.* Hăituit de Convenţia revoluţionară, el salută eroic progresele spiritului: în realitate, el dezvăluie nu atât Progresul, cât progresele spiritului, dinamismul intelectual al speciei umane.
Acesta este cadrul general în care trebuie să înţelegem gândirea franceză din secolul XVIII.

IV. Câţiva gânditori sau curente filosofice

în cadrul acestui curent filosofic francez, să evidenţiem numele câtorva gânditori care au clătinat din temelii edificiul conceptual, politic etc.
Montesquieu (1689-1755) introduce unele noţiuni politice de o importanţă decisivă şi consfinţeşte divorţul dintre dreptul natural şi dreptul

divin. El statuează dreptul în legile eterne înscrise în natura lucrurilor şi, totodată, în raţiunea umană. Montesquieu este şi un mare teoretician al statului liberal. în *Despre spiritul legilor* (1748), el expune teza unei *puteri limitate:* abuzurilor puterii li se opune puterea.
Urmează *Voltaire* (1694-1778): cu el, filosofia şi literatura îşi asumă un rol militant. Voltaire este un polemist care luptă pe toate fronturile ca susţinător aprig al dreptăţii şi toleranţei religioase.
Cu *Diderot* şi *Enciclopedia,* regăsim marea bătălie a Iluminismului francez. Diderot (1713-1784), luptător pentru cauza adevărului, coordonează, cu ajutorul lui d'Alembert, redactarea *Enciclopediei,* intitulată şi *Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers,* o autentică maşinărie de război pusă în slujba drepturilor raţiunii, maşinărie care va deveni un „best seller".
Se cuvine menţionat şi *curentul materialist* din secolul XVIII. Diderot ajunge la o explicaţie *materialistă* a vieţii, pe care o regăsim la numeroşi filosofi. Iniţial deist, el se orientează spre un materialism ateu.
Gânditorii secolului XVIII susţin adesea un materialism coerent sau un ateism intransigent (d'Holbach).
Helvetius (1715-1771), a cărui profesie iniţială a fost aceea de perceptor, se dedică filosofiei. Cea mai importantă carte a sa, *De l'esprit,* a provocat un scandal în epocă, fiind condamnată de către consiliul regal. Discipol al lui Epicur, „singurul dintre antici care a dat un aspect uman virtuţii filosofilor", Helvetius este un materialist care vede cauza producerii tuturor ideilor noastre în sensibilitatea fizică.
Materialist a fost, în egală măsură, şi baronul *d'Holbach* (1723-1789), al cărui palat de pe strada St. Roch şi al cărui castel din Grandval au servit ca locuri de întrunire pentru filosofii epocii. El a scris aproape 400 de articole pentru *Enciclopedie.* în lucrarea sa *Systeme de la Nature* (1770), d'Holbach zugrăveşte omul, supus legilor naturii: omul este o fiinţă pur fizică.
Astfel, în secolul XVIII, materialismul îmbracă o nouă formă într-o societate care se laicizează, societate în care ştiinţa se supune din ce în ce mai mult controlului faptelor şi

al experienţei. Formarea gândirii ştiinţifice tinde să favorizeze, în rândurile elitei intelectuale, dezvoltarea parţială a materialismului. Poate că aceasta înseamnă izbânda „libertinilor" din secolul XVII, cărora li se adresa Pascal. *De Natura* a lui Lucreţiu cunoaşte în secolul XVIII numeroase reeditări: omul de spirit plonjează şi se formează în ea. Şi în această privinţă, romanul francez (cf. *Les dieux*

ont soif, 1912, a lui Anatole France) descrie aceste moduri de a fi sau aceste tipuri spirituale din secolul XVIII.

Să nu uităm, atunci când vorbim de materialismul naturalist şi ateu, de influenţa lucrării *Testament* a abatelui Meslier (1664-1729): Voltaire a publicat memoriul abatelui sub acest titlu. Meslier foloseşte cu foarte multă îndemânare argumentul răului pentru a explica materialismul său ateu: din moment ce răul este omniprezent, Dumnezeu nu poate exista. *Quod erat demonstrandum.*

în sfârşit, *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778) nu este cu adevărat un,filosof în sensul determinat pe care îl are acest termen în secolul XVIII (gânditor care crede în raţiune şi în progres) şi nu împărtăşeşte optimismul social al Iluminismului. El denunţă civilizaţia ce îndepărtează omul de el însuşi, răpindu-i natura sa autentică. Acest gânditor, atât de îndepărtat de contemporanii săi, va avea o influenţă prodigioasă: *Contractul social* va fi carta revoluţionarilor.

Montesquieu introduce unele teme şi idei politice care vor sta la baza statului modern, teme pe care le analizează *Anne Baudart. Rousseau,* ca şi Montesquieu, însă într-un context, desigur, foarte diferit, defineşte politica prin relaţia acesteia cu libertatea. în secolul XVIII, libertatea devine miza majoră a politicii, aşa cum va arăta *Simone Goyard-Fabre.*

Montesquieu

de Anne Baudart

I. Pasiunea măsurii

l ■ Jocul lecturilor

Susţinătorilor Revoluţiei franceze — cum ar fi Marat sau Saint-Just — le place să vadă în Montesquieu un apărător fervent al virtuţii civice republicane; partizanii Restauraţiei îl laudă ca pe un susţinător al drepturilor nobilimii, al marii proprietăţi funciare, făcând din opera sa un pretext pentru o mai bună punere în valoare a beneficiilor corpurilor intermediare. Socialiştii din secolul XIX se inspiră din ideea unui stat în mod necesar ocrotitor al nevoilor cetăţenilor, concepţie pe care o intuise deja, într-un fel, baronul din Brede.

Secolul XX nu a fost nici el scutit de un pluralism al lecturilor — după caz, convergente, divergente, sau în mod straniu complementare — ale operei unui filosof care opune o rezistenţă hotărâtă închistării ideologice sectare şi univoce. Louis Althusser vede în Montesquieu un gânditor feudal, adversar al despotismului, întemeietor al ştiinţei politice; Raymond Aron îl consideră un teoretician al liberalismului politic modern, fondator al sociologiei, iar Starobinski nu ezită să accentueze viziunea originală elaborată de Montesquieu asupra aspectelor lumii, istoriei sau sufletului, viziune ai cărei moştenitori continuăm să fim, în multe privinţe, până în ziua de azi. în acest sens, „Montesquieu nu ne mai părăseşte" (Jean Starobinski, *Montesquieu,* Seuil, 1989, p. 107).

Alţi interpreţi continuă, pe îndelete, dezbaterile declanşate acum trei secole în apriga dispută dintre antici şi moderni, care, la vremea respectivă, deja îl amuza pe autorul *Spiritului legilor (Pensees,* nr. 111: „îmi face plăcere să urmăresc certurile dintre Antici şi Moderni, aceasta îmi arată că atât la Antici cât şi la Moderni există lucrări bine scrise"). Oare Montesquieu este „un antic pierdut în lumea modernilor", aşa cum spune Simone Goyard-Fabre *{Montesquieu, la nature, Ies lois, la liberte,* PUF, 1993, p. 348), sau un gânditor care a ruinat virtutea antică, după cum ţine să-1 caracterizeze Pierre Manent *{La Citede l'homme,* Fayard, 1994)?

Fără îndoială că adevărul este la mijloc, în concilierea — şi nu în radicalizarea — unor puncte de vedere aparent opuse, care însă împreună ne-ar permite să cunoaştem ceva

despre filosoful Charles Louis de Secondat, născut pe 18 ianuarie 1689 în castelul din Brede, în apropiere de Bordeaux, şi decedat la Paris pe 10 februarie 1755.

2. Jocul legăturilor

„Sufletul meu stăruie în preajma a toate câte sunt", afirmă Montesquieu: într-adevăr, interesul său nu se opreşte la nici un domeniu al cunoaşterii. Lucrurile şi oamenii îl preocupă în infinita lor diversitate. Legile lumii, ale istoriei, legea divină, legile care rezultă din libertatea umană şi care împing cel mai adesea la încălcarea ordinii, legile care guvernează corpurile, spiritele, afectele şi caracterele, indivizii ca şi societăţile — toate acestea sunt demne de atenţie şi de investigaţie, toate reclamă un timp acordat observaţiei, ipotezei, verificării. Montesquieu nu respinge nimic, el nu dispreţuieşte nimic şi atribuie filosofiei o dimensiune universală, enci-clopedistă, deschisă asupra complexităţii unui real pe care nu îl poate epuiza. El se străduieşte să parcurgă, fără grabă şi fără prejudecăţi,

totalitatea cercului cunoaşterii şi al fiinţei; îndeamnă cititorul să împărtăşească această experienţă. Niciodată nu a încetat să vadă şi să lase să se vadă.

Chiar şi atunci când orbeşte, spre sfârşitul vieţii, Montesquieu continuă să se preocupe — dictând numeroase pasaje din *Spiritul legilor* — de evidenţierea raporturilor, în general ignorate, dintre legi şi alte variabile, cum ar fi climatul, natura terenului, obiceiurile şi tradiţiile unei naţiuni, comerţul, utilizarea monedei, densitatea populaţiei, credinţele religioase. Lucrarea, apărută în 1748, la care Montesquieu a scris mai mult de douăzeci de ani, este fără îndoială capodopera sa, cea care îi permite să-şi îndrepte privirea cât mai departe şi, în acelaşi timp, să înţeleagă cât mai bine ceea ce este aproape. *Spiritul legilor* corespunde criteriului unei mari gândiri, formulat în *Essai sur le gout,* operă neterminată la moartea autorului şi publicată abia în 1758: „Atunci când rostim un lucru care dezvăluie multe altele, şi când ajungem să descoperim dintr-o dată ceea ce nu am fi putut spera decât după o lectură îndelungată" *(Essai sur legout,* Rivagespoche,Petitebibliotheque, 1993,p. 17).

Montesquieu apelează în mod constant la dublul registru al demonstrativului şi al intuitivului, al raţiunii mediate, desfăşurate în ritmul argumentelor logice, discursive, şi al imediatului, instantaneului, soi de apoteoză a unei priviri deja exersate. Nici acum, însă, el nu sacrifică o dimensiune în favoarea celeilalte, ci, dimpotrivă, le dezvăluie complementaritatea şi mai ales fecundarea reciprocă. Există perioade consacrate uneia, perioade consacrate celeilalte, există şi perioade de cvasi-simultaneitate sau de împletire senină a amândurora. Stilul aforistic din *Pensees* sau din *Spicilege* se alătură ficţiunii literare din *Scrisori persane* (1721) sau analizei istorice din *Considerations sur Ies causes de la grandeur des Romains et de leur decadente* (1734), ori argumentării sociologice, politice şi geopolitice din *Spiritul legilor* (1748).

în stil ca şi în metodă, în obiectul de studiu şi de analiză sau în zugrăvirea psihologică iscusită a unor personaje romaneşti, Montesquieu adoptă teza pluralităţii genurilor, a diversităţii în arta de a scrie. Şi tocmai aici se află bogăţia şi dificultatea operei sale. Credem că îl găsim aici; descoperim imediat că esenţialul este altundeva. Credem că l-am citit în toată transparenţa, când el ni se sustrage sporind opacitatea din jurul său. Frumuseţea limbii poate eclipsa uneori nuanţa tezei. Stilul este sclipitor, cuvintele sunt simple, limpezi şi gândirea complexă, obscură — căci ea este sursa unor ramificări multiple, ce nu pot fi percepute sau depistate imediat.

La acest autor, a raţiona şi a simţi sunt departe de a constitui operaţii antinomice. Dimpotrivă, se trece de la una la cealaltă printr-un proces gradual, fără nici un fel de salt brusc, discontinuitate sau dualitate de natură. „Raţiunea este cel mai desăvârşit, cel mai nobil şi cel mai ales dintre simţurile noastre", stă scris pe frontonul cărţii XX din *Spiritul legilor* (IV), în celebra şi magistrala *Invocaţie către muze.* Spiritul este corp şi corpul este spirit. Afectul este cel de-al treilea termen ce permite trecerea între cele două entităţi, pe care unele concepţii filosofice s-au încăpăţânat să le separe pentru a conferi mai multă stabilitate unei teorii conform căreia una ar domina-o pe cealaltă. *Essai sur le goât* confirmă jocul subtil al trecerilor, legăturilor şi nu al delimitărilor rigide şi radicale: „Sufletul cunoaşte prin ideile sale şi prin sentimentele sale; el primeşte plăcere prin ideile şi sentimentele sale... atunci când vede un lucru, îl simte; şi nu există nici un lucru atât de intelectual încât sufletul să nu-1 poată vedea sau să nu creadă că îl vede şi, în consecinţă, pe care să nu îl simtă" *(Essai sur le goăt,* p. 14).

Gustul apare ca loc privilegiat al unirii dintre suflet şi corp, dintre gândire şi simţire. Specie cu totul particulară a genului spirit, organ de deschidere spre lume şi de clarificare a subiectului care simte şi are experienţe, gustul ne permite „să descoperim cu fineţe şi promptitudine măsura plăcerii pe care fiecare lucru trebuie sa o dea oamenilor" *(ibid.,* p. 10).
A găsi „lanţul secret" care leagă între ele diferitele secţiuni ale *Scrisorilor persane* sau cele treizeci şi una de cărţi ale *Spiritului legilor,* precum şi aceste două lucrări cu celelalte, iată obiectivul pe care Montesquieu îl dezvăluie oricărui cititor de ieri sau de azi. Obiectivul coincide întru totul cu o metodă care nu a încetat niciodată să circule pe căile puterii sau ale cunoaşterii, în labirinturile istoriei sau ale dreptului, în plasele mai strânse sau mai destinse ale unui suflet individual sau colectiv, pradă exceselor sau nebuniilor de tot felul. Printre acestea, tendinţa de a abuza de putere *{Spiritul legilor,* XI, 4) este aceea care a reţinut, poate, cel mai mult atenţia lui Montesquieu.

3. Drept, politică şi istorie

Spiritul legilor, după cum o indică titlul, este consacrat analizei a ceea ce formează, întemeiază şi caracterizează propriu-zis legile, adică „raporturilor necesare ce rezultă din natura lucrurilor" *{Spiritul legilor,* 1,1), fie că este vorba de legi naturale, legi pozitive, sau de legea divină care guvernează ordinea a tot ce este. într-adevăr, pentru Montesquieu

nu există nici o „fatalitate oarbă", nici o soartă aleatorie care să dirijeze cursul devenirii fizice, istorice sau sociale, ci o raţionalitate riguroasă ce sălăşluieşte într-o „raţiune primitivă" de care toate atârnă într-un fel sau altul. „Dar lumea fiinţelor raţionale este tare departe de a fi tot atât de bine cârmuită ca şi lumea fizică" *(Spiritul legilor,* 1,1). Omul nu se supune aceleiaşi uniformităţi şi aceleiaşi constante; el îşi permite să treacă dincolo, „să violeze fără încetare legile pe care le-a stabilit Dumnezeu şi să le modifice pe cele pe care el însuşi le stabileşte". Libertatea este sursa dezordinii şi dovada tangibilă a imperfecţiunii ca şi a finitudinii creaturii, dar în acelaşi timp dovada măreţiei sale, chiar dacă aceasta din urmă este sortită curând năruirii, din vina omului. Fireşte că justiţia oamenilor este adesea nedreaptă şi „cu greu se face auzită în tumultul pasiunilor", după cum se plânge Usbek în *Scrisori persane* (nr. LXXXtlI). Ea ascultă prea mult de un motiv interesat. Numai Dumnezeu se situează în afara acestor rătăciri.
Legea istoriei umane pare cel mai adesea să ateste degenerescenta, declinul, coruperea principiilor, şi nu atât progresul. Cele mai mari şi cele mai frumoase eşantioane politice din trecut, ca Roma, Sparta sau Cartagina şi chiar Atena, au pierit, şi-au pierdut libertatea, nu s-au preocupat îndeajuns de puterea lor legislativă *(Spiritul legilor,* XI, 6). Montesquieu este stăpânit de un fel de luciditate tragică sau pesimistă, atunci când afirmă că, de exemplu, „în cursul unei cârmuiri îndelungate se alunecă pe nesimţite pe panta răului şi nu se poate reveni la bine decât printr-o sforţare" *(Spiritul legilor,* V, 6). întreaga carte a opta din *Spiritul legilor* aprofundează motivele declinului guvernărilor sau ale ruinei imperiilor. Montesquieu explicase, în 1734, în *Considerations sur Ies causes de la grandeur des Romains et de leur decadence* (cap. XI), necesitatea prăbuşirii republicii romane. Celebra fabulă din *Scrisori persane* (nr. XI-XIV), relatată de Usbek, demonstrează dificultatea extremă de a trăi sub egida virtuţii, adică a interesului public şi a libertăţii cu măsură. Supunerea faţă de autoritatea extrinsecă sinelui este în mod indolent preferată autonomiei judecăţii, voinţei şi acţiunii.
Virtutea — „iubirea de legi şi de patrie (care) pretinde ca interesul public să fie necontenit pus înaintea celui privat" *(Spiritul legilor,* IV, 5) — reclamă din partea cetăţeanului unei republici să aducă „în interesul statului o necontenită jertfire de sine şi o necurmată înăbuşire a repulsiilor sale" *(Spiritul legilor,* V, 19). Această asceză, fără de care nu poate exista o autentică libertate politică, este totuşi singura îndreptăţită să contracareze

extinderea nemăsurată a sferei private a guvernanţilor şi a guvernaţilor, să reducă la tăcere pretinsele drepturi suverane ale „celui mai mare monarh de pe pământ": interesul individual *{Scrisoripersane,* nr. CVI). A refuza această asceză nu înseamnă altceva decât a te lăsa corupt.
Dar legea istoriei este cel mai adesea aceea a degradării oamenilor şi a statelor.

Montesquieu reia, în această privinţă, lecţia anticilor, grecii şi latinii. El ar vrea să-i piardă din vedere, însă îi redescoperă o dată cu reflecţiile pe care le formulează asupra caducităţii instituţiilor umane, a necesităţii de a păstra măsura în toate, a priorităţii care trebuie acordată valorii mijloacelor juste în politică, morală, matematică, ca şi asupra concepţiei unei libertăţi reglementate de supunerea în faţa legilor *{Spiritul legilor,* XI, 3) şi a unei *distribuiri* obligate şi concertate *{Spiritul legilor,* XI, 6 şi XI, 7) a puterilor etc.

Prolem sine matre creatum, copil născut fără mamă. Această sintagmă a lui Ovidiu deschide opera ce pare să respingă cu fermitate influenţa maeştrilor sau a legăturilor strânse cu un trecut care ar conduce la apariţia acestora. Mai mult, cartea XXXI din *Spiritul legilor* se încheie cu salutul zgomotos şi mândru al tovarăşilor lui Enea ajunşi pe pământul cucerit: *„Italiam, Italiam!" {Eneida,* III, versul 523). Montesquieu se ştie şi se doreşte descoperitor de continente neexplorate sau explorate insuficient înaintea sa. în afară de conceptul de lege, căruia îi conferă sensul modern, newtonian, de „raport stabilit în mod constant" între termeni variabili, astfel încât „orice diversitate este o *uniformitate,* orice schimbare este o *constanţă" {Spiritul legilor,* 1,1), el nu se desprinde implicit de concepţia clasică a legii ca principiu de ordine, de comandă şi de datorie. El permite coexistenţa celor două concepţii, una ştiinţifică şi cealaltă metafizică, ferindu-se să nege implicaţiile morale ale celei de-a doua.

De multe ori, geniul lui Montesquieu constă în a şti să păstreze spiritul moştenirii antice, fără a încremeni nicidecum în litera acesteia. Invocând legea legilor — Dumnezeu sau natura — ca pe ceva situat dincolo sau deasupra legilor, Montesquieu urmăreşte să evite apelul la teoria unui contract social, teorie pe care o respinge. „înainte să fi existat legi făcute existau raporturi de justiţie posibile" *{Spiritul legilor,* 1,1). Capitolul inaugural din *Spiritul legilor* repetă cu insistenţă că unele raporturi de echitate preexistă pozitivităţii legilor; ideea este exprimată şi în *Scrisori persane:* „Dreptatea este eternă şi nu depinde de convenţii umane" *{Scrisori persane,* nr. LXXXIII).

Lui Usbek, problema originii societăţilor i se pare evident ridicolă: „Oamenii se nasc cu toţii legaţi unii de alţii; un copil se naşte şi rămâne

alături de părintele său, iată societatea şi cauza societăţii" *{Scrisori persane,* nr. CIV). Sociabilitatea naturală a omului este într-adevăr a patra lege naturală, după pacea care decurge din nevoia mutuală de a se conserva, necesitatea de a se hrăni şi atracţia sexelor *{Spiritul legilor,* 1,1). Şi, în plus, nici o „societate nu se poate menţine fără un guvernământ" *{Spiritul legilor,* 1,3).

4. Putere şi pasiuni

Cărţile II şi III din *Spiritul legilor* accentuează „natura" şi „principiile" celor trei tipuri de guvernare: *republica,* în dubla sa accepţiune populară, una exprimând suveranitatea corpului politic în întregime (democraţie), iar cealaltă exprimând doar o parte a corpului (aristocraţie); *monarhia,* „unul singur guvernează prin legi fixe şi stabile"; *despotismul,* „unul singur, fără nici o lege şi fără nici o regulă, stăpâneşte totul prin voinţa şi capriciile sale". Montesquieu se va consacra în continuare sarcinii de a studia concomitent legile caracteristice acestor forme de guvernare. „Natura" desemnează esenţa, structura particulară a guvernărilor menţionate mai sus — „ceea ce face să fie aşa cum sunt" *{Spiritul legilor,* III, 1) — iar „principiile" îi desemnează pe cei care „le fac să acţioneze", adică „pasiunile omeneşti care le pun în mişcare", resorturile care le conferă fiinţă, stabilitate şi durată. Republica este animată de *virtute:* marea virtute, virtutea egalitară, cea democratică, virtutea „mai slabă", cunoscută şi sub numele de *moderaţie* şi care „îi face pe nobili cel puţin egali între ei", în fine, virtutea aristocratică *{Spiritul legilor,* III, 4 şi V, 8). Sufletul monarhiei este *onoarea,* iar cel al despotismului este *frica.*

în ceea ce priveşte pasiunile şi sentimentele *{Spiritul legilor,* V, 2), *virtutea* caracterizează o formă cu totul specială de iubire: iubirea pentru egalitate, legi, patrie. Pasiune pentru binele comun, pentru interesul public, exigenţă etică şi politică *{Spiritul legilor,* III, 5, nota a), virtutea trebuie să reziste atracţiilor excesului. Ea nu este şi nici nu trebuie să fie eroism, conduită de excepţie, rapsodie a binelui, ci ea trebuie să se exercite continuu, să limiteze ambiţia la o singură dorinţă — aceea de a aduce cele mai mari servicii patriei sale —, să îngrădească dorinţa de avere la strictul necesar, să încurajeze „mediocritatea" talentelor şi a averilor şi să acorde preferinţă întotdeauna

căii de mijloc *{Spiritul legilor,* V, 3). Să fie acesta angelismul virtuţii republicane, care o plasează în afara accesibilităţii umane, ca să-1 citäm pe Althusser *{Montesquieu, la*

politique et l'histoire, coli. Quadrige, 1985, p. 82), şi care l-ar face pe Montesquieu să prefere monarhia şi *onoarea* care o caracterizează?
Onoarea, prin natura sa, constă în „a cere preferinţe şi privilegii", onoarea este „prejudecata fiecărei persoane şi a fiecărei condiţii" *(Spiritul legilor,* III, 6 şi 7). Ea presupune un stat în care domnesc „privilegii şi ranguri". Inegalitară prin definiţie, ea nu trimite la o asceză născută din efort şi din depăşirea de sine, din depăşirea gusturilor personale, aşa cum impune virtutea; dimpotrivă, onoarea este legată de o condiţie socială originară. Astfel, ea este pasiunea câtorva oameni, în vreme ce virtutea se prezintă ca un bun comun tuturora. „Falsă", întemeiată pe iluziile şi măştile unei clase sociale, şi anume nobilimea, onoarea deţine totuşi un adevăr pe de-a-ntregul pragmatic: ea este „utilă publicului". Fără nici un fundament moral, onoarea posedă o eficacitate politică certă şi poate, printr-un fel de viclenie, să-i conducă la un bine comun pe aceia care nu se gândesc decât să servească interese particulare. Resort insidios, fondat pe prejudecata cea mai diferenţialistă cu putinţă, onoarea contribuie la instaurarea statului de tip monarhic. Fiind „drumul scurt către virtute" (Althusser, *ibid.,* p. 82), onoarea obţine cel mai mult servindu-se de cel mai puţin şi atestă, într-o manieră exemplară, disjuncţia între politică şi morală, pe care Montesquieu o afirmă de atâtea ori.
Pasiunea *fricii* animă despotismul, regim „corupt de la natură", măcinat de un „viciu interior" *(Spiritul legilor,* VIII, 10) şi care domneşte peste întinsele ţinuturi ale Asiei, Imperiului otoman, Moscovei. De la *Scrisori persane* (nr. LXXX şi CII-CIV) până la *Considerations sur Ies causes de la grandeur et de la decadence des Romains* (capitolele IX, XXII) şi la *Spiritul legilor,* critica şi denunţarea relelor acestei forme de guvernämânt sunt constante.
Frica este cel mai rău dintre resorturi, întrucât ea îi nimiceşte pe cei ce îi stăpâneşte, face ca moartea să triumfe peste tot unde se răspândeşte şi distruge, prin contagiune, totul în calea sa. „în aceste state, nimic nu se repară şi nimic nu se îmbunătăţeşte. Nu se construiesc case care să ţină mai mult decât o viaţă de om; nu se sapă şanţuri pentru scurgerea apelor; nu se plantează nici un copac; se scoate din pământ tot ceea ce poate şi nu i se dă înapoi nimic; totul este parăginit şi pustiu" *(Spiritul legilor,* V, 14). Steril, sumbru, uniform, generând un calm înrudit cu somnul groazei şi al dezolării, despotismul încarnează guvernämântul monstruos prin esenţă *(Spiritul legilor,* III, 9). Este exact opusul guvernämântului moderat, al „acestei capodopere de legislaţie pe care

rareori o realizează întâmplarea şi care rareori i se îngăduie prudenţei să o înfăptuiască" *(Spiritul legilor,* V, 14).
Montesquieu îşi pune întrebări asupra motivelor seducţiei exercitate de un asemenea regim. *Scrisori persane,* propunându-şi să zugrăvească un despotism domestic şi politic, rămâne în această privinţă cel mai preţios document referitor la fascinaţia produsă de o maşină atotputernică ce nu oferă indivizilor decât o pseudoalternativă: fie să se lase zdrobiţi de ea, în caz de disidenţă majoră sau minoră, fie să se contopească cu ea, mergând până la a se modela perfect pe rotiţele sale. A muri sau a trăi *ab alio.* Resortul despotismului se numeşte dominaţie absolută. în sens activ, ea este opera celui care îşi ţine totdeauna braţul ridicat, impunând tuturor arbitrari ui capriciilor sale. în sens pasiv, dominaţia absolută îi transformă în simple lucruri pe indivizii deposedaţi de ei înşişi, şi care gustă, în mare parte de bunăvoie, satisfacţiile oferite de această deposedare. Supuşii despotului nu există decât prin această pierdere de sine. Cu cât această pierdere este mai deplină, cu atât regimul se află mai aproape de apogeu: tiranul încetează să mai fie un singur om. Toţi se identifică cu el, toţi îi aparţin: „Servitutea începe o dată cu somnul" conştiinţei, al judecăţii, al activităţii critice *(Spiritul legilor,* XIV, 13). Despotul dispune de ea la modul absolut: el instituie şi consacră moartea.
5. *Echilibru şi măsură*
Cartea XI din *Spiritul legilor* elaborează o teorie a libertăţii şi a echilibrului puterilor: puterea legislativă (camera inferioară, adică poporul reprezentat, şi camera superioară, adică nobilimea), puterea executivă (regele şi miniştrii săi) şi cea judecătorească (corpul magistraţilor). Nici un fel de libertate, securitate sau pace civilă nu este posibilă fără

legi; nici un fel de libertate nu este posibilă în absenţa unei autorităţi „distribuite" *(Spiritul legilor,* V, 16; XI, 20), supravegheate şi măsurate. „Pentru ca să nu mai existe posibilitatea de a se abuza de putere, trebuie ca, prin rânduiala statornicită, puterea să fie înfrânată de putere" *(Spiritul legilor,* V, 4). Montesquieu admiră constituţia Angliei, prezentând-o ca pe un model de echilibru al puterilor reglementate *(Spiritul legilor,* XI, 6). El nu îşi pune atât problema de a fonda o teorie statică a „separării puterilor", cât aceea de a demonstra virtuţile limitării lor reciproce, ale legăturilor lor strânse şi în acelaşi timp strict atribuite. „Aceste puteri sunt constrânse să lucreze împreună, în virtutea mişcării naturale a lucrurilor; ele vor fi obligate să lucreze împreună". Instituţiile juridice, conjugate cu voinţa

omului de a refuza să se încredinţeze exclusiv legii excesului, pot contribui la îndiguirea şi preîntâmpinarea pericolului despotic. Fireşte că Montesquieu nu are încredere în popor şi în tendinţa sa irezistibilă spre tirania numărului, care poate fi înfrântă printr-un sistem reprezentativ. El recunoaşte poporului aptitudinea de a-şi alege reprezentanţii, chiar dacă nu şi pe aceea de a trata el însuşi în legătură cu afacerile publice *(Spiritul legilor,* II, 2 şi XI, 6).

Regimul politic care practică arta combinării armonioase a puterilor încarnează moderaţia. Erijat în paradigmă a echilibrului, el deţine, în mod esenţial, capacitatea de a remedia răul care se ascunde în jocul liber al extremelor.

Această constituţie nu poate fi totuşi aplicată oriunde, în orice climat, primul „dintre toate imperiile" *(Spiritul legilor,* XIX, 14 şi XIV-XVII). Ea trebuie să corespundă „spiritului unei naţiuni", obiceiurilor şi moravurilor sale, religiei şi trecutului său etc. *(Spiritul legilor,* XIX, 4 şi 5). în ciuda preferinţei sale nedisimulate pentru monarhia constituţională engleză, Montesquieu nu neglijează diferenţele şi nu sacrifică niciodată particularul în favoarea universalului abstract. Meditaţiile sale asupra virtuţilor paşnice ale comerţului se înscriu pe aceeaşi linie *(Spiritul legilor,* XX, 1 şi 2). Niciodată, însă, autorul *Spiritului legilor* nu cade pradă tentaţiei de a prezenta convingeri dogmatice şi definitiv edificate. Nuanţat, atent la abundenta diversitate a realului oamenilor şi lucrurilor, filosoful devine jurist, istoric, antropolog, geograf, climatolog, medic de clinică, sociolog etc. I se mai întâmplă să joace şi rolul de moralist, să dea sfaturi legislatorului pentru a-1 îndemna la moderaţie, pentru a-i reaminti excelenţa valorilor de mijloc, acest bine situat între două limite *(Spiritul legilor,* XXIX, 1), şi să deplângă „raritatea marilor oameni moderaţi" *(Spiritul legilor,* XXVII, 41). Bun cunoscător al poftelor omeneşti, Montesquieu se străduieşte să construiască o arhitectură de relaţii în care ele ar fi canalizate şi „distribuite" conform cu imperativele de interes, măsurat după exigenţele de armonie ale statului, dar şi după exigenţele legilor lumii, fundal intangibil al libertăţii umane.

O pasiune incorigibilă pentru măsură şi pentru armonie îl obsedează pe Montesquieu. Ea se resimte până şi în gestionarea propriului timp. „Mr. Locke spunea: trebuie să pierzi jumătate din timpul tău pentru a putea folosi ceea ce îţi mai rămâne!" *(Pensees,* nr. 1205) Aceasta este valabil pentru viaţă ca şi pentru guvernări: „sumă compusă din mai multe cifre, scădeţi-i sau adunaţi-i o singură cifră şi veţi schimba valoarea tuturor celorlalte" *(Pensees,* nr. 941). Filosoful s-a străduit de-a lungul

întregii sale vieţi să detecteze această ordine ascunsă, dar prezentă în însăşi constituţia lumii; el şi-a asumat sarcina de a-i pune la treabă pe alţi oameni; a contribuit la conştientizarea acută a pierderii, de către unii dintre ei, şi la încurajarea reamintirii sau a reabilitării lor. Cunoştea preţul care trebuie plătit pentru redresare. Ni 1-a amintit. Opera sa nu este numai o lecţie asupra lucrurilor, ci şi una referitoare la om, la legile, luptele, renunţările şi devierile sale de la normă, la speranţele şi necazurile sale. Ea ascultă şi transmite tresăririle haotice, ca şi zgomotele proteiforme, ce abia dacă pot fi auzite sau văzute, ale indivizilor, popoarelor sau statelor cufundate în fluxul liniar sau ciclic al istoriei.

II. Problema fundamentelor

1. Iţele încurcate ale moştenirii

Oricât de mult şi-ar dori un autor să facă „tabula rasa" din trecut pentru a-şi institui mai bine propriile idei, el rămâne tributar — lucru de care este conştient — moştenirii

culturale a predecesorilor săi îndepărtaţi sau apropiaţi. Orice filosofie se înscrie într-o lungă şi complexă tradiţie ştiinţifică, politică, juridică, religioasă. Filosofia lui Montesquieu nu face excepţie de la această regulă. Şi chiar dacă *Spiritul legilor* afirmă de la bun început cu claritate că nu are maestru sau „mamă", este tentant şi elocvent să construim tabloul filiaţiilor care îl pun pe Montesquieu în legătură — printr-un lanţ mai mult sau mai puţin latent sau manifest — cu moştenirea antică şi modernă a politicii, istoriei, dreptului, literelor, ştiinţelor, filosofiei etc.

Oricât de categoric am spune că Montesquieu este un „modern" sau un inovator, el rămâne tributar unui îndelungat contact cu moştenirea autorilor antici, a jurisconsulţilor din secolele XVI, XVII şi de la începutul secolului XVIII, a politicii machiaveliene şi a implicaţiilor sale, a fizicii galileene şi newtoniene, ca şi a matematicii clasice. Pe scurt, Montesquieu este moştenitorul lui Platon, al lui Aristotel, al lui Cicero, ca şi al lui Grotius, Pufendorf, Domat, Hobbes, Locke, Burlamaqui sau Wolff şi al multor altora, pe care această listă nu îi menţionează exhaustiv. Montesquieu Preia de la aceştia datoria de a da fundamentarea necesară unei gândiri dornice să înţeleagă lumea socială şi istorică cu aceeaşi rigoare ca şi 'Urnea fizică. Este oare o pură întâmplare că primele discursuri ale lui

Montesquieu, la Academie sau în Parlamentul din Bordeaux — înainte de primirea sa în Academia franceză, în 1728 —, se referă la ştiinţele experimentale: *Discours sur la cause de l'echo* (mai 1718), *sur l'usage des glandes renales* (august 1718), *sur la cause de la pesanteur des corps* (mai 1720), *sur la cause de la transparence des corps* (august 1720), *sur Ies observations sur l'histoire naturelle* (noiembrie 1721), *sur Ies motifs qui doivent nous encourager aux* ***sciences*** (noiembrie 1725)?

încă din această perioadă, pe care o despart douăzeci sau treizeci de ani de *Spiritul legilor,* Montesquieu afirma că „ştiinţele vin în contact unele cu altele; cele mai abstracte cu cele mai puţin abstracte, iar corpul ştiinţelor depinde în întregime de artele frumoase" *(Encouragement aux sciences,* Pleiade, I, p. 57). Montesquieu insistă asupra măreţiei secolului XVIII, care stă să se nască: această măreţie constă nu atât în descoperirea adevărurilor simple, cât în metodele la care se recurge pentru a le găsi. Montesquieu va dori să importe în ştiinţele istoriei şi ale societăţii metodele pe care le folosesc pentru înţelegerea lumii sensibile ştiinţele experimentale, luminate şi hrănite adesea de matematică. în această privinţă, el poate fi considerat un Newton al ştiinţelor sociale şi istorice. De altfel, pe 14 noiembrie 1753, la cinci ani după apariţia remarcată şi criticată a *Spiritului legilor,* Charles Bonnet îi scrie lui Montesquieu, într-adevăr, rânduri precum acestea: „Newton a descoperit legile lumii materiale. Dumneavoastră aţi descoperit legile lumii intelectuale." O întreagă filosofie a legii se înfiripă în gândirea castelanului de la Brede, a cărei sursă se află în acelaşi timp în ştiinţele experimentale şi în filoso-fiile dreptului natural. Ea întreprinde analiza instituţiilor juridico-politice, aceea a moravurilor, ca şi aceea a lumii sublunare şi supralunare.

2. Spiritul legii

„Eu nu tratez despre legi ci despre spiritul legilor", anunţă Montesquieu la începutul lucrării din 1748, şi „acest spirit constă în diferitele raporturi pe care legile le pot avea cu diferite lucruri" *(Spiritul legilor,* 1,3). înscriindu-se pe linia trasată de Grotius în *Droit de la paix et de la guerre* (1625), noţiunea de *spirit al legilor* este reinterpretată ca o raţiune internă a legii. Pufendorf, în *Droit de la nature et des gens* (1672), insistă asupra necesităţii de a lua în considerare scopul şi spiritul legii. El îndeamnă la pătrunderea cât mai adecvată cu putinţă a acestui spirit, ca şi a „intenţiei legislatorului" şi a totalităţii sistemului juridic. Iar Domat, în *Les Lois civiles* (1689), reaminteşte că echitatea naturală, spiritul universal

dreptăţii, „face toate regulile şi dă fiecăreia propria sa utilizare. De unde trebuie să conchidem că tocmai cunoaşterea acestei echităţi şi concepţia generală a acestui *spirit al legilor* este prima bază a folosirii şi interpretării particulare a tuturor regulilor" *(Les Lois civiles,* Livre preliminaire, 1,2). Reflecţia se va deplasa mai întâi asupra universalului, pentru a se orienta apoi spre particular.

Montesquieu, în capitolul preliminar al *Spiritului legilor,* preferă să le definească pe acestea din urmă ca „raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor" *(Spiritul*

legilor,!, 1). Caracterul universal al legii este afirmat cu vigoare, iar fatalitatea oarbă este categoric respinsă. însăşi creaţia divină presupune reguli fixe şi invariabile, iar Dumnezeu păstrează ordinea universului cu rigoarea care stă la baza actului creator. Uniformitatea şi constanţa caracterizează legea. Lumea fizică şi lumea socială constituie şi una şi alta „natura lucrurilor". Ele nu sunt lăsate în voia hazardului sau a sorţii, ci exprimă raţionalitatea care emană, printr-un lanţ invizibil, din „raţiunea primitivă".

3. Natura şi drept

Tot aşa cum modelul newtonian stă la baza teoriei raţionale a spiritului legii, platonismul şcolii dreptului natural este prezent la filosoful din secolul XVIII. „înainte să fi existat legi întocmite, existau raporturi posibile de justiţie. Trebuie aşadar să recunoaştem existenţa unor raporturi de echitate anterioare legii pozitive care le stabileşte" *(Spiritul legilor,* 1,1). *Spiritul legilor* nu face decât să traducă în propriul său limbaj *Scrisorile persane.* Examinând natura Dreptăţii, Usbek o defineşte ca pe „un raport de convenienţă care se găseşte efectiv între două lucruri; acest raport este totdeauna acelaşi, oricine l-ar lua în considerare — fie
Dumnezeu, fie un înger, fie, în sfârşit, un om__chiar dacă nu ar exista
Dumnezeu, tot ar trebui să iubim dreptatea; cu alte cuvinte, ar trebui să ne străduim să semănăm cu această fiinţă despre care avem o idee atât de frumoasă" *(Scrisoripersane,* nr. LXXXIII). Eternă şi paradigmatică, dreptatea „naturală" preexistă dreptăţii pozitive, care adesea nu este decât o imitaţie palidă şi îndepărtată a acesteia.

Dreptul şi matematica se fecundează reciproc. Ordinea armonică este suverană şi ea structurează lumea şi dreptul în egală măsură. Revoluţia jusnaturalistă a lui Grotius, Pufendorf sau, puţin mai târziu, Wolff — [c]are scrie, în 1740, *Jus naturae methodo scientifica per tractatum (Dreptul natural tratat printr-o metodă ştiinţifică)* — stabileşte autonomia, adică autarhia dreptului natural pe care îl distinge de teologie, morală, politică

şi de dreptul pozitiv. Principiile sale trebuie să fie la fel de evidente ca şi axiomele matematicii; ele trebuie să vorbească intelectului în limba! clarităţii şi a distincţiei. Astfel, ele nu pot decât să suscite adeziunea şi[1] să conducă la acordul unanim al spiritelor.

Influenţa acestei şcoli asupra lui Montesquieu este considerabilă. Scrisoarea LXXXIII din *Scrisori persane* aminteşte izbitor de *Prolego-> menele* la *De Jure belii acpacis* de Grotius: toate tezele dreptului natural îşi păstrează valabilitatea, chiar admiţând că nu ar exista nici un Dumnezeu, sau că divinităţii înseşi nu i-ar păsa deloc de cele lumeşti (vezi Cassirer, *La Philosophie des Lumieres,* Fayard, coli. Agora, p. 312 *sq).* Dreptul nu îşi datorează valabilitatea existenţei lui Dumnezeu, ci ideii de Bine, această idee despre care Platon spunea că le transcende pe toate celelalte prin forţa şi lumina sa, pe scurt, prin evidenţa sa raţională.

Apriorismul dreptului, revendicat de filosofii jusnaturalişti, ţine de un spirit platonician; Montesquieu îl repune la loc de cinste în lucrări ce tratează despre primatul legii naturale asupra celei pozitive, despre ideea de justiţie care ar sta la baza dreptului, despre armonia gândită ca stând sub semnul combinatoricii care uneşte şi ţese cu îndemânare unul şi diversul. Atunci când deplânge fragilitatea, inconstanţa şi caducitatea legilor omeneşti, comparate cu invarianta şi perenitatea legilor naturii, Montesquieu; redă schemei naturaliste întreaga sa forţă. Natura oferă excelenţa normelor] de ordine şi armonie, iar arta — sau invenţia oamenilor — îi este cu mult inferioară, orice ar face pentru a încerca, uneori, să o egaleze sau să se apropie de ea. în *Considerations sur Ies causes de la grandeur et de la decadence des Romains* (1734), Montesquieu conferă valorii armoniei supremaţia sa deplină: „adevărata uniune (politică) este una a armoniei, care face ca toate părţile, oricât de mult ni s-ar părea că se opun, să concure spre binele general al Societăţii, la fel cum în muzică toate disonanţele concură în vederea acordului total... Lucrurile stau la fel şi cu părţile acestui univers, legate etern prin acţiunea unora şi reacţiunea celorlalte" (cap. IX). Dreptul nu trebuie decât să se inspire din natură şi din raţionalitatea şi rigoarea imanente acesteia. Aforismul newtonian *„Natura est semper sibi consona"* găseşte la Montesquieu un ecou cu totul special, prezent în întreaga sa operă.

4. Natură şi societate

• *Forţa şi dreptul.* Oare legea naturii înseamnă legea forţei? Platon se interesează, încă

din *Republica,* de această problemă în jurul căreia se

iscaseră multe dispute încă din vremea sa. Thrassymachos este prezentat ca prototipul susţinătorului dreptului celui mai tare, iar Callicles, personaj fictiv din *Gorgias,* reia numeroase argumente ale lui Thrassymachos. Aceasta înseamnă că problema este importantă pentru Platon şi că el insistă asupra necesităţii de a a găsi mijloacele de a ieşi din acest infern al relaţiilor care nu ar fi guvernate decât de legea celui mai puternic. Puterea şi violenţa nu trebuie şi nu pot în nici un caz să dicteze legile politice sau juridice şi, chiar dacă este neîndoielnic că natura umană are în sânul ei forţe iraţionale care o pot împinge spre alienare, subjugare sau violenţă la adresa celuilalt sau a propriei fiinţe, ea dispune şi de alte forţe al căror rol este de a le ţine în frâu şi de a le canaliza pe cele dintâi.
Argumentele lui Thrassymachos eşuează în faţa lui Socrate, care demonstrează că dreptatea nu este avantajul celui mai tare *(Republica,* 1,338c *sq.).* Criteriul interesului sau al forţei brute nu poate sta la baza dreptăţii, care este virtute şi înţelepciune, ambele presupunând cunoaşterea ideii care, numai ea, deţine puterea de a modela cetatea în care domneşte dreptatea şi de a organiza afacerile acesteia. Socrate arată că punctul de vedere al lui Callicles este imposibil de susţinut: o societate în care dreptul s-ar întemeia pe forţă nu ar constitui o comunitate *(koinonia)* şi nu ar avea ca rezultat prietenia *(philia),* ci războiul tuturor împotriva tuturor *(Gorgias,* 507d *sq.).*
• *Legea naturala şi legea contractuală.* Naturalitatea instinctului sau a pulsiunii imediate şi violente, scăpate de sub controlul raţiunii, nu este îndreptăţită să dea naştere convenţiilor, legilor, dreptului. Ea se distruge pe sine şi subminează temelia pe care încearcă cu disperare să o construiască. Aceste probleme care datează din Antichitate dobândesc în secolele XVII-XVIII o acuitate şi o importanţă noi. Ele îi obsedează pe susţinătorii dreptului natural şi pe teoreticienii contractului social. în al doilea *Tratat asupra guvernării civile* (1690), Locke observă că, deşi libertatea şi proprietatea trebuie socotite printre drepturile naturale, ele trebuie reglementate, căci altfel ele ar avea o tendinţă incorigibilă de a se dezvolta în toate direcţiile, în anarhia şi dezordinea mişcării instinctive ce tinde să treacă dincolo de „limitele legii Naturii" *(Tratat asupra guvernării civile,* cap. 2, par. 4). Legea naturală a autoconservării se vede ameninţată, devenind astfel necesară constituirea unei „societăţi politice în care fiecare dintre membri şi-a cedat puterea naturală şi a încredinţat-o în mâinile societăţii, pentru ca aceasta din urmă să dispună de ea în orice tip de cauze, care totuşi nu ne împiedică să apelăm întotdeauna la legile stabilite de ea"

(ibid., cap. 7, par. 87). Locke recunoaşte preexistenta drepturilor naturale inalienabile. Menirea contractului este de a le prezerva, de a le proteja în faţa oricărei atingeri, alienări sau distrugeri. Legea pozitivă este secundară în raport cu legea originară bună, pe care natura o oferă omului. O părere diferită a avut Hobbes, care, cu câţiva ani înainte, şi anume în 1642, considera că legea naturii, întemeiată pe egoismul autoconservării sau pe căutarea propriei siguranţe, nu dă naştere decât fricii, suspiciunii reciproce şi instabilităţii. „Este un fapt dovedit că originea societăţilor celor mai mari şi mai durabile nu provine dintr-o bunăvoinţă reciprocă pe care oamenii ar împărtăşi-o, ci dintr-o frică pe care oamenii o simt unii faţă de alţii" *(Despre cetăţean,* I, par. 2; *Leviathan,* cap. 13). Oamenii au de la natură voinţa de a-şi dăuna unul altuia. Tocmai aici trebuie să vedem egalitatea lor primitivă *(ibid.*, I, par. 3 şi 4). Starea iniţială a oamenilor nu este alta decât *bellum omnium contra omnes,* în care fiecare este duşmanul fiecăruia *(ibid.,* I,13 *sq.; Leviathan,* cap. 13 şi 14). Autoconservarea nu este nicidecum asigurată; dacă oamenii au nevoie de siguranţa subzistenţei, ei sunt obligaţi să intre într-o societate bazată pe convenţii, pe reguli pozitive. Interesul vital împinge la elaborarea contractului social, unica garanţie şi salvare a individului.
Leviathanul (1651) dezvoltă tezele din *De Cive.* Leviathanul nu este altceva decât această Republică fondată pe un contract de alienare voluntară, pe transferul mutual al drepturilor proprii individului în favoarea persoanei comune a Statului: „acest mare Leviathan... acest *Dumnezeu muritor* căruia îi datorăm, după *Dumnezeul nemuritor,* pacea şi protecţia noastră... în el stă esenţa Republicii care se defineşte ca: o persoană

unică, alcătuită dintr-o multitudine de oameni, fiecare dintre ei, prin convenţiile mutuale pe care şi le-au impus unul altuia, fiind autorul acţiunilor sale, pentru ca ea să utilizeze forţa şi resursele tuturor, după cum va crede de cuviinţă, în vederea păcii şi apărării comune" *(Leviathan,* cap. 26). Aceasta este şi esenţa suveranităţii.

• *Montesquieu: legi naturale şi legi pozitive.* Montesquieu discută pertinenţa concepţiei lui Hobbes asupra legilor naturale, ca şi a pactului social care, numai el, ar permite menţinerea lor. *Leviathanul* aminteşte într-adevăr că prima lege fundamentală a naturii este de a căuta să menţină pacea. A doua lege, care derivă din prima şi o face posibilă, presupune ca fiecare să consimtă, de comun acord cu ceilalţi, să renunţe la dreptul pe care îl are asupra unui lucru sau altuia. „Căci, atâta vreme cât

fiecare conservă capacitatea de a face tot ceea ce îi place, toţi oamenii sunt în stare de război" *(Leviathan,* cap. 14).

Spiritul legilor, într-un pasaj care foloseşte (după cum s-a şi remarcat) modul condiţional-optativ, reduce legile naturii la patru, şi anume la „cele care derivă exclusiv din constituţia fiinţei noastre". Prima vizează autoconservarea şi percepţia propriei persoane ca fiind fragilă, slabă şi timidă. „în această stare, fiecare se simte inferior; abia dacă se simte egalul celorlalţi. Oamenii nu ar încerca deci să se atace, iar pacea ar fi singura lege naturală" *(Spiritul legilor,* 1,2). Hobbes este taxat drept necugetat atunci când atribuie omului dorinţa naturală de a domina şi de a subjuga un alt om. Lui Montesquieu îi părea că sentimentul de slăbiciune extremă caracterizează într-o măsură mult mai mare umanitatea originară.

A doua lege a naturii trimite la nevoile nutritive şi la necesitatea ca omul să le satisfacă. Sentimentului de slăbiciune i se adaugă „sentimentul nevoilor sale". Cea de-a treia lege accentuează farmecul sexelor, care le face să se apropie în loc să se ocolească. Frica primitivă legată de slăbiciunea originară îi poate conduce pe oameni să se evite sau să se agreseze. Ea însă poate la fel de bine, după părerea lui Montesquieu, să îndemne la unire şi nu la luptă sau la concurenţă războinică. în sfârşit, cea de-a patra lege operează trecerea de la sentimente la cunoştinţe şi priveşte sociabilitatea naturală. Graţie dorinţei de a cunoaşte, oamenii ar avea „un nou motiv de a se uni".

Montesquieu, înscriindu-se hotărât în linia susţinătorilor sociabilităţii naturale, ca de exemplu Grotius, redă onoarei acel *appetitus societatis,* un fel de instinct invincibil al naturii, indispensabil omului pentru a deveni om (Cassirer, *Filosofici Iluminismului).* Contractul social, după Grotius, depinde de afirmarea acestei sociabilităţi primordiale. El nu o întemeiază, ci o desăvârşeşte.

Autorul *Spiritului legilor* nu este — se cuvine să o reamintim — un adept al contractului social. El nu poate accepta nici măcar ideea acestuia, găsind-o întru câtva absurdă şi fantezistă, considerând-o expresie a liberei conjecturi a omului, ce nu se bazează pe nici un fapt atestat de experienţă. Scrisoarea XCIV din *Scrisori persane* este cât se poate de elocventă în această privinţă: „Nu am auzit vorbindu-se vreodată de dreptul public, iară ca imediat să nu se pornească grijuliu să se caute care este originea societăţii. Asta mi se pare ridicol. Dacă oamenii nu ar forma o societate, dacă ar fugi unii de alţii, ar trebui să cauţi cauza şi să afli de ce stau despărţiţi. Ei se nasc însă cu toţii legaţi unii de alţii." Montesquieu contestă

legitimitatea problemei originii. Această problemă nu are, pentru el, nici un sens. Oare instinctul de sociabilitate ţine locul acestui contract absent, aşa cum crede şi Althusser *(Montesquieu, lapolitique etl'histoire,p.* 26)? In această privinţă, filosoful din secolul XVIII se distanţează într-adevăr în raport cu teoreticienii dreptului natural.

Viaţa în societate întăreşte legătura dintre oameni, permiţându-le să se debaraseze de slăbiciunea şi fragilitatea lor primordiale. în schimb, „egalitatea care domnea între ei încetează şi începe starea de război" *(Spiritul legilor,* I, 3). Starea naturală este generatoare de pace, stareaj socială dezvoltă războiul între naţiuni şi alimentează rivalităţile individuale şi sociale. Forţele astfel dobândite se lovesc reciproc. Doar legile pozitive, dacă sunt elaborate cu grijă, vor putea înfrâna procesul de vio-' lentă inerent vieţii în comunitatea care nu este reglementată prin legi. Dreptul deţine o funcţie soteriologică: aceea de a salva indivizii, societăţile şi statele de la propria lor distrugere. Cele trei forme de drept degajate de Montesquieu se întruchipează în această relaţie stabilită între viaţa în societate şi riscurile de război pe care aceasta le aduce cu sine:

dreptul ginţilor reglementează raporturile dintre naţiuni; *dreptul politic* reglementează relaţiile guvernanţilor şi alej guvernaţilor, iar *dreptul civil* se referă la relaţiile dintre cetăţeni. Toate naţiunile se raportează la un drept. Până şi „irochezii care îşi mănâncă j prizonierii au unul" *(Spiritul legilor,* 1,3). Ar putea o societate subzista] fără o guvernare, oricare ar fi amplitudinea acesteia din urmă? *Legilei* expresie a dreptului, derivă din *legea* care este „raţiunea umană, în măsura! în care guvernează toate popoarele de pe pământ" *(ibid.).* Ele nu sunt j decât cazuri particulare de aplicare a „acestei raţiuni a marelui Jupiter", conform formulării din *Pensees.*

Montesquieu valorizează în mod constant legea naturală în comparaţie cu legea pozitivă, care tinde prea adesea să o nesocotească sau să se în-1 depărteze excesiv de ea. De aceea, în numele egalităţii naturale a oamenilor, *Spiritul legilor* combate sclavia: „Aristotel vrea să dovedească că există sclavi de la natură şi nu dovedeşte aproape defel ceea ce spune... întrucât toţi oamenii se nasc egali, trebuie să spunem că sclavia este potrivnică naturii", chiar dacă unele ţări pretind că o practică în numele raţiunii naturale. Ţările europene au ştiut să înlăture sclavia, tocmai în numele raţiunii naturale. Nu confirmă şi creştinismul ideea că nu exista de la natură nici stăpân şi nici sclav *(Spiritul legilor,* XV, *1)1*

Numeroase capitole din *Spiritul legilor* sunt consacrate exclusiv „legilor civile care sunt contrare legilor naturale" sau riscă să le corupă

(Spiritul legilor, XXVI, 3; XXIII, 8 şi 21, etc). Manifestând o grijă infinită pentru detaliu şi pentru cercetarea comparativă a ţărilor, climatelor şi moravurilor, examinând cu scrupulozitate raţiunea internă a legilor, Montesquieu le repune pentru prima dată în devenirea lor istorică şi în mediul lor geografic, sociologic, economic. Cercetarea şi analiza sa se întind la scara globului şi, în acest sens, ele pun bazele unei ştiinţe inedite: dreptul comparat. Cercetarea se ocupă de America, China, Indiile orientale, Africa, Turcia, Persia etc. (Goldschmidt, Introducere la *Spiritul legilor,* **GF,pp. 18-19).**

Este dezvoltat astfel un spirit general al naţiunilor: „oamenii sunt conduşi de mai multe lucruri: climatul, religia, legile, maximele guvernământului, pildele din trecut, moravurile, manierele, ca rezultat al tuturor acestora formându-se un spirit general" *(Spiritul legilor,* XIX, 4). O concepţie universalistă — care nu exclude nicidecum examinarea minuţioasă a diferenţelor specifice — în aprofundarea problemelor de drept civil şi public, pe care Montesquieu le reuneşte, spre deosebire de Domat, de exemplu, care le separă, parcurge *Spiritul legilor,* conferindu-i amploare şi originalitate.

5. *Politică, morală, teologie*

Independenţa moralei în raport cu teologia, autonomia politicii faţă de morală sau religie sunt afirmate încă de la bun început, din prologul la *Spiritul legilor.* Atunci când evocă virtutea — fundament şi resort al republicii — Montesquieu ţine să precizeze că virtutea politică nu datorează nimic virtuţii morale sau virtuţii creştine. Ea constă în iubirea de patrie, de egalitate, şi în nimic altceva. Omul de bine politic nu are nimic de-a face cu omul de bine creştin: „El iubeşte legile ţării sale, acţionează din dragoste pentru legile acesteia". Toate acestea indică originalitatea punctului de vedere al autorului *Spiritului legilor.*

Această insistenţă în a caracteriza obiectul politicii fără a ţine seama de vreo consideraţie exterioară aminteşte, între altele, de lecţia lui Machiavelli, mai dornic decât oricare alt autor să evite plasarea registrului strict politic în dependenţă faţă de cel moral sau religios. Contează numai adevărul efectiv al lucrului şi nu consideraţiile oţioase asupra unui *a trebui să fie* care ar transcende imanenţa circumstanţelor mereu fluctuante şi, ca atare, dificil de stăpânit *(Principele,* cap. 15 *sq.).*

Montesquieu degajează principii pornind de la observaţii asupra oamenilor şi lucrurilor. Experienţa nu este dispreţuită. Dimpotrivă, se

apelează la ea în mod constant, şi principiile postulate nu servesc decât la mai buna descifrare a acesteia.,,Nu am ajuns la principiile mele pornind de la prejudecăţi, ci de la natura lucrurilor" *{Spiritul legilor,* prefaţă). în acest scop, autorul *Spiritului legilor* a trebuit să se distanţeze în multe privinţe de moştenirea culturală care era şi a sa. El a simţit de fiecare dată cum „mâinile strămbunilor cad neputincioase" *(ibid.)* şi a trebuit să se distanţeze în raport cu ceea ce se gândea sau se credea în mod curent.

Un demers „ştiinţific" de tip experimental se regăseşte în obiectul de studiu şi în metoda lui Montesquieu. Ca şi predecesorilor săi, Machiavelli sau Grotius, lui Montesquieu îi place să separe registrele. Adevărul revelat este aruncat peste bord pentru a întemeia sau clarifica domeniul dreptului; morala este redusă, ca şi în opera lui Grotius, la stăpânirea poftelor private ale omului. Virtutea politică este virtute morală doar în sensul că ambele tind spre binele comun *(Spiritul legilor,* III, 5, nota a). Acestea două se acoperă una pe alta. în cazul virtuţilor particulare pe care morala le poate valoriza, autorul *Spiritului legilor* rămâne „separatist": „Nu toate viciile politice sunt şi vicii morale... nu toate viciile morale sunt şi vicii politice" *(Spiritul legilor,* XIX, 11). Autonomia sferei politice şi juridice este clar revendicată. Respectarea acesteia garantează ordinea şi armonia pentru societate şi pentru „spiritul general, pentru obiceiurile şi moravurile naţiunii" *(Spiritul legilor,* XIX).

6. Protejarea libertăţilor

înţelegem aşadar că gânditorul din secolul XVIII a afirmat, sub aceste aspecte, necesitatea de a diferenţia ordinile, domeniile de analiză şi de studiu, ca şi sferele de exercitare a puterii. Desigur că, înaintea sa, Aristotel îi netezise deja drumul *(Politica,* IV, 14 şi *Constituţia atenianã).* La rândul său, Locke, în *Al doilea tratat asupra guvernării civile,* consacră mai multe capitole (XII, §143-148; XIII şi XIV, §149-168) celor trei puteri, legislativă, executivă şi federativă, ca şi relaţiilor dintre ele. Principiul separaţiei puterilor este afirmat cu claritate ca o condiţie pentru realizarea libertăţii şi pentru îndepărtarea riscurilor întotdeauna latente ale despotismului, oricare ar fi forma lor.

Locke diferenţiază trei domenii de acţiune: cel al legii, dispoziţie generală; cel al aplicării legii, de către administraţie şi justiţie; în sfârşit, cel al relaţiilor internaţionale, al „puterii federative", aceea de a duce tratative cu puterile străine, de a declara război, de a face pace sau, vor-] bind în termeni mai generali, de a aplica regulile dreptului internaţional

public şi privat. Se repetă cu multă claritate şi hotărâre că „puterea legislativă este puterea suverană"(XIII, § 150). întrucât fermitatea regulii se impune tuturor, ea păstrează această libertate esenţială, fără de care omul nu poate să se împlinească cu adevărat. Liberalismul politic al lui Locke îl anticipează în multe privinţe pe acela al lui Montesquieu, care se dovedeşte adeseori un discipol direct al filosofului englez şi al constituţionalismului britanic (M. Prelot şi G. Lescuyer, *Histoire des idees politiques,* Dalloz, 1994, cap. 24 şi 25).

„Libertatea politică nu constă câtuşi de puţin în a face ce vrei. într-un stat, adică într-o societate în care există legi,... libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legea" *(Spiritul legilor,* XI, 3). Această definiţie, al cărei spirit este în egală măsură clasic şi modern, ilustrează tributul pe care Montesquieu îl plăteşte tradiţiei. Deja Platon, în *Republica,* apelase la registrul semantic complex al limbii greceşti pentru a distinge între libertatea reglementată prin legi şi licenţa anarhică. Lui Montesquieu îi face plăcere să zăbovească asupra „diferitelor semnificaţii date cuvântului de libertate" *(Spiritul legilor,* XI, 2). Nici un cuvânt nu a fost mai seducător pentru spirite, nici unul nu a stârnit mai multe divagaţii. Pentru autorul *Spiritului legilor,* este vorba de a examina ce constituţie politică va permite cea mai bună folosire a libertăţii politice şi va garanta cel mai bine protejarea acesteia.

Lectura sincronică a lui Montesquieu pune în lumină o pasiune incoercibilă pentru măsură, care se difuzează în întreaga operă. Lectura diacronică îi dezvăluie temeliile şi, mai mult, o consolidează. Vedem astfel cât de mult este impregnat de lecţia grecilor spiritul acestui filosof care, în multe privinţe, stă la baza modernităţii. Ceea ce trebuie proscris în constituirea organizată a traiului în comun este, astăzi ca şi ieri, *hybris-u|.*

Filosofie şi politică în opera lui Rousseau de Simone Goyard-Fabre

S-a spus adesea că Rousseau îşi dispută cu Hobbes onoarea de a fi pus piatra de temelie a „ştiinţei politice". într-adevăr, ca şi filosoful din Malmesbury, Rousseau a acordat politicii o atenţie cu totul specială şi, la un secol după Hobbes, a cizelat o teorie a statului care se impune şi astăzi prin forţa remarcilor sale filosofice. în opera sa, de o considerabilă amploare şi diversitate, interesul pentru politică, deşteptat în 1743, în vremea şederii sale la Veneţia, se manifestă la tot pasul. îi putem chiar

da crezare lui Cassirer — care, adoptând o poziţie tranşantă în controversa dintre partizanii şi adversarii unităţii operei, apreciază că, în ciuda subtilităţilor şi nuanţelor, aceasta „constituie un întreg" —, după care reflecţia politică ar conferi „o unitate organică" scrierilor lui Rousseau. Nu trebuie nicidecum să ne pripim şi să tragem concluzia că Rousseau a construit sau a vrut să construiască un „sistem" de politică. Gânditor profund, spirit zbuciumat, filosof antisistematic, el a întreprins, de o manieră abruptă, o meditaţie metafizică asupra omului, a cărui condiţie politică i se pare uluitoare: „Omul s-a născut liber, însă pretutindeni este în lanţuri" *(Contractul social,* 1,1, p. 62).

Este mai presus de orice îndoială faptul că această constatare amară a revoltat sensibilitatea lui Rousseau. Dar revolta sa suscită o reflecţie care va fi urmărită în adâncime şi care zdruncină problematicile tradiţionale. „Eu caut dreptul şi raţiunea, fără să pun în discuţie faptele", declară Rousseau în *Manuscrisul clin Geneva* (voi. 3,1, V). Cu alte cuvinte, metoda de lucru a lui Rousseau constă în „a examina faptele prin drept" *(Al doilea discurs), în* a adopta aşadar un „punct de vedere" pornind de la care ceea ce trebuie să fie este mai important decât ceea ce este, în scopul de a evita căderea într-un empirism descriptiv şi simplificator. în această perspectivă, gândirea lui Rousseau este cu siguranţă marcată de stigmatele de neşters ale sensibilităţii şi nostalgiei promisiunilor neduse la îndeplinire. Important este însă cu totul altceva. îndrăzneala metodologică a demersului său este de aşa natură încât categoria normativă a lui *a trebui să fie* subsumează în acelaşi timp *ceea ce trebuie să fie* conform cu natura umană şi *ceea ce ar fi putut sau ar fi trebuit să fie* dacă natura umană nu ar fi fost pervertită de civilizaţie.

Astfel plasată sub semnul normaţi vi taţii, meditaţia politică dobândeşte o dimensiune metafizică. într-adevăr. încă din epoca în care, aflat la Veneţia, visa să scrie un tratat despre *Instituţiile politice,* Rousseau înţelesese cu multă durere cât de mare este depărtarea dintre, pe de o parte, moravurile reale, corupte şi umilitoare, şi, pe de altă parte, capacităţile bogate pe care natura umană le deţinea la originea sa. Rousseau a renunţat la redactarea operei preconizate. Dar tema cu care Academia din Dijon a organizat un concurs, „dacă revigorarea ştiinţelor şi artelor a contribuit la purificarea moravurilor", i-a dat ocazia să fixeze primele jaloane ale unei filosofii politice în care se concentrează problema metafizică a condiţiei umane, făcând în acelaşi timp o critică a civilizaţiei, pe care atâţia alţii o preamăreau în vremea sa.

Să parcurgem deci itinerariul acestei meditaţii abisale în care se proiectează drama existenţială a modernităţii noastre.

I. Rousseau, iconoclast şi intempestiv

în *Confesiuni,* Rousseau relatează că vocaţia sa de filosof s-a născut într-o „clipă de rătăcire" şi, în orice caz, într-o iluminare bruscă produsă în 1749 când se afla pe drumul spre Vincennes, unde era închis Diderot, care în acea perioadă îi era prieten; Rousseau a citit atunci în *Le Mercure de France* întrebarea pe tema căreia Academia din Dijon organizase un concurs. Devenind pe loc „un alt om", el a înţeles, după cum spune, că „totul ţine, în esenţă, de politică" *(Confesiuni).* Fireşte că în acea perioadă Rousseau ştia că, de la Platon şi până la Burlamaqui, filosofii şi jurisconsulţii studiaseră raportul dintre natura umană şi politică. El, însă, sprijinindu-se tulburat de unul dintre stejarii care mărgineau drumul, a aţintit asupra lumii oamenilor o privire de o nemaiîntâlnită acuitate şi profunzime. Rezemat de copac, Rousseau se interoghează asupra „contradicţiei care există între stările şi dorinţele noastre, între datoriile şi înclinaţiile noastre, între natură şi instituţiile sociale, între om şi cetăţean" *(Fragmente politice,* voi. 3, VI), şi se întreabă ce anume în om „mai rămâne nealterat din fondul său". Compunând prozopopeea lui Fabricius, pe care o va insera în primul său *Discurs,* el lansează „civilizaţiei" o declaraţie de război, denunţând fără cruţare „contradicţiile sistemului social", „abuzurile instituţiilor noastre", corupţia „omului civil", a cărui denaturare îi apare, din acest moment, ca indiciu al unei pervertiri probabil definitive şi incurabile. Fiind conştient că „loveşte în plin în tot ceea ce stârneşte admiraţia oamenilor" din perioada de apogeu a epocii luminilor *(Primul discurs,* voi. 3), Rousseau simte cum în sufletul său îşi face loc o imensă tristeţe în faţa „mizeriei umane" care invadează secolul. încă de pe acum, el resimte chinurile unei crize metafizice al cărei esenţial se găseşte în textul primului *Discurs,* scris în timpul unor nopţi fără somn; aici Rousseau opune „omul sălbatic"

„omului civil" (sau civilizat).
Această teză, cum nu se poate mai provocatoare într-un secol care crede în progres şi în fericire, a stârnit furtuni. Rousseau suferise, însă, d[e] pe urma nedreptăţilor încă din anii de tinereţe: a perseverat deci Pe acelaşi drum. Opunându-se ideilor susţinute de spiritele „luminate" [d]in vremea sa, el nu s-a limitat la a expune ipoteza unei „stări naturale"

în care omul, ieşind din mâinile Creatorului, ar fi fost inocent şi pur; el a explicat că „perfectibilitatea aproape nelimitată" înscrisă în natura umană, a cărei consecinţă este „progresul artelor şi al ştiinţelor", 1-a moleşit şi pervertit pe om, sfârşind prin a face ca în el să apară tot ceea ce este potrivnic naturii, şi, mai ales, războiul. Ar fi fals să credem că, spunând toate acestea, Rousseau savura paradoxul care îl marginalizează în raport cu „filosofii" iluminişti. Chiar dacă mesajul scrierilor sale îi macină conştiinţa, mânând-o la disperare, Rousseau extrage de aici paradigma care va servi drept cheie filosofiei sale antropologice şi politice. De acum încolo, conjuncţia ideilor şi a metodei sale va căpăta aspectul unei ofensive alimentate de consideraţii intempestive: conceptul de „om natural" — chiar dacă un asemenea om poate că nici nu a existat vreodată — desemnează *modelul* fiinţei umane aşa cum Creatorul ai dorit-o. Or, în „omul civil" aproape că nimic nu mai corespunde acestui model. Contingenţa istoriei a imprimat în om caractere artificiale şi accidentale; puritatea instinctului şi a iubirii de sine, care îl fac pe omul! natural să fie ataşat conservării şi vieţii sale, au fost înlocuite de calcul; şi de amorul propriu, din care se nasc, „în comparaţia trecătoare cu celălalt", rivalităţile şi concurenţa, cu'tot cortegiul lor de ambiţii şi viclenii, întrucât societatea înlătură individualităţile, dependenţa şi servitutea au devenit apanaj al unui „om al omului". *Al doilea discurs* subliniază cu o insistenţă caustică modul în care, în societatea civilizată, date fiind; raporturile de putere create, ştiinţele, comerţul şi banii contribuie la trans-i formarea socializării într-o tendinţă spre depravare. La antipodul mo-i delului dorit de Autorul lumii, omul care reflectă pentru a se „moraliza" j este „un animal depravat", pentru că merge împotriva naturii.
Este evident că, în cazul unei asemenea analize, Rousseau este atent j la problema *sensului* şi a *valorii* „schimbării" care are loc în societatea civilizată. El nu se limitează la descrierea spectacolului acestei lumi noi şi nici la exprimarea angoasei pe care aceasta i-o provoacă. Cum sensul acestei schimbări contează mai mult decât schimbarea însăşi, problema care se pune pentru Rousseau este de a şti ce anume face *posibila* această schimbare — ceea ce revine, printr-o cercetare radicalizantă, la sondarea bazei ideatice a acesteia.
Discursul asupra originii şi fundamentelor inegalităţii printre oame| expune maniera în care „progresul" caracteristic vremurilor modern' atestă proasta întrebuinţare a perfectibilităţii care făcea ca fiinţa uman o dată ieşită din mâinile Creatorului, să fie disponibilă în egală măsu: pentru bine şi pentru rău. Rousseau spunea că omul, aliat la răscruce:
existenţei, a apucat-o pe drumul pe care neutralitatea axiologică de la începuturile lumii s-a şters. De acum încolo, indiferenţa şi tăcerea originare nu mai sunt cu putinţă; civilizaţia atacă specia umană la înseşi izvoarele sale; problemele se ivesc din toate părţile.
Cele două imagini antitetice ale omului, pe care le zugrăveşte Rousseau, indică diferenţa de statut filosofic dintre „omul natural" şi „omul civil": în timp ce primul este conceput în mod *ideal* de gândirea pură ca un model, cel de-al doilea se înscrie într-o societate *reală* care nu este decât „adunarea laolaltă a unor oameni artificiali şi a unor pasiuni simulate". Oare prăpastia care îl desparte pe unul de celălalt este sau nu reparabilă? După Rousseau, sarcina de a rezolva această problemă revine filosofiei politice. Prolegomenele expuse în cele două *Discursuri* clarifică specificul metodei intelectuale pe care o va aplica *Contractul social.* Ideea „naturii umane", simbolizată de „omul natural" din „starea naturală", dobândind o ipostază de model şi afirmându-se ca etalon în raport cu care „omul civil" devine obiect al unei judecăţi de valoare, nu are însă nimic dintr-un arhetip transcendent sau dintr-o Idee platoniciană. Spre deosebire de Platon, Hobbes sau Pufendorf, cărora le aduce reproşul de a fi adoptat o metafizică dogmatică, Rousseau preferă o logică norma-tivistă, al cărei epicentru funcţional este ideea de drept

natural. într-adevăr, fie că este vorba de foc sau de agricultură, de limbaj sau de scris, de proprietate sau de circulaţia averilor..., istoria civilizaţiei este totdeauna, după Rousseau, istoria renegării dreptului natural de către genul uman *{Al doilea discurs,* p. 177). Din această renegare provine marea iluzie a progresului: „toţi au alergat în întâmpinarea lanţurilor, crezând că-şi asigură libertatea". Din acel moment, omul nu mai putea suferi rele mai mari decât cele pe care şi le făcea cu mâna lui *(Al doilea discurs,* nota IX, pag, 202). Rousseau este un gânditor prea profund pentru a se mulţumi să deplângă schimbarea care, răsturnând libertatea naturală a omului, 1-a pus în lanţuri. El se întreabă dacă această schimbare este „legitimă". Şi, pentru a răspunde acestei interogaţii, gândirea sa se orientează spre reflecţie mai degrabă decât spre o judecată tranşantă. Opunându-se lui Pufendorf, ale cărui idei vagi şi metafizice le denunţă, Rousseau face din conceptul de stare naturală un concept regulativ: model ideal şi normativ, starea naturală îi serveşte la aprecierea şi judecarea devenirii isto-nce şi socio-politice a oamenilor moderni. Rousseau avansează în *Contractul social* spre o filosofie de tip criticist, fără s-o ştie şi fără să poată elabora [a]paratul lexical necesar. El se întreabă ce ar fi putut şi ce ar fi trebuit să fie guvernarea cetăţenilor, dacă oamenii nu şi-ar fi renegat, prin cea mai

mare aberaţie cu putinţă, adevărata natură. întorcând spatele dogmatismului filosofiilor mulate pe metafizica esenţialistă a tradiţiei politice, el caută semnificaţia trecerii de la dreptul natural la dreptul politic.

II. De la dreptul natural la dreptul politic

Contractul social nu contrazice, aşa cum au susţinut unii, nota generală a celor două *Discursuri.* Rousseau continuă procesul pe care 1-a intentat ideilor moderne. Meditaţia sa, mai precisă şi mai închegată, se concentrează mai ales asupra ordinii politice căreia îi caută „dreptul şi raţiunea".

Problematica este formulată cu o precizie incisivă: „Vreau să cercetez, scrie Rousseau încă din primele rânduri ale operei, dacă în ordinea civilă poate exista vreo regulă de administrare, legitimă şi sigură, luându-i pe oameni aşa cum sunt şi legile aşa cum pot fi" *(Contractul social,* 1,1). Se pune aşadar problema de a evidenţia, în conformitate cu titlul lucrării, „principiile dreptului politic", adică principiile care îl întemeiază şi îl justifică. A se interoga filosofic asupra politicii nu înseamnă prin urmare nici a descrie instituţiile politice şi nici a le urmări geneza; nu trebuie nici măcar cercetat de unde apar ele, ci de unde apare necesitatea lor *(Manuscrisuldin Geneva,* voi. 3, p. 281). Aceasta înseamnă a descoperi condiţiile inteligibilităţii lor — motivele lor de drept —, aşadar, condiţiile de posibilitate şi de legitimitate ale existenţei politice.

în starea naturală, al cărei concept este indicele „omului natural", ideea de politică nu are nici un sens. Existenţa inocentă a omului care „îşi este sieşi suficient precum un zeu" este conformă naturii sale; ea este în întregime livrată momentului prezent; ea este o parte a „dreptului natural propriu-zis" — drept care, fiind evident natural, nu are nici o dimensiune juridică sau morală, astfel încât în fiecare om legea naturii j „vorbeşte imediat şi prin vocea naturii". Şi atunci omul, o dată ce s-a hrănit, este „în pace cu întreaga natură şi prieten al tuturor semenilor săi". Cum însă omul nu este un animal ca toate celelalte, raţiunea se deşteaptă în el, se dezvoltă şi se maturizează. Graţie „artei perfecţionate" pe care aceasta o inventează, raţiunea transformă relaţiile omului cu ordinea lumii şi, în locul dreptului instinctiv care se confundă cu spontaneitatea vieţii, ea substituie un „drept natural raţionat", care supune existenţa unor convenţii, reguli şi legi. Pe această cale pare să rezolve Rousseau eterna problemă a raportului dintre spirit şi natură. în această

privinţă însă, am greşi dacă am înţelege că dreptul politic ar fi, pur şi simplu, „artificiul" prin intermediul căruia omul, înzestrat cu raţiune şi deschis către „modernitatea" constructoare, ar lua locul naturii. Dacă Rousseau 1-a citit pe Hobbes, el nu reia tematica din *Leviathan*, căutând în schimb „principiile" care permit conceperea „necesităţii legilor pozitive" *(Manuscrisul din Geneva,* p. 309) sau, mai degrabă, a necesităţii convenţionalismului juridico-politic.

Aceste principii se reduc la unul singur: „Trebuie să ne întoarcem mereu la o primă convenţie" *(Contractul social,* 1,5). Rămâne să înţelegem în mod adecvat acest imperativ.

în perspectiva în care Rousseau îşi elaborează demersul euristic, „prima convenţie" nu

este originea cronologică a societăţii civile, aflată în empiria protoistorică; ea desemnează, *formaliter* şi nu *materialiter,* pactul în care rezidă bazele cele mai adânci ale acesteia — sau, cum spune Leo Strauss, ea răspunde „problemei fundamentale" a existenţei politice. Rousseau nu se doreşte legislator şi nici măcar consilier al vreunui prinţ: el este filosof. Cartea sa nu elaborează un proiect sau un program politic; ea cizelează idealul pur care, dincolo de orice perioadă istorică, ar trebui să se afle în adâncurile fiinţei şi al cărui regret îl obsedează. Să spunem, în alţi termeni, că „prima convenţie" este principiul fundaţional care, în mod ideal, face ca societatea civilă să fie conceptibilă şi legitimă. Ar fi o nebunie să încercăm să o proiectăm în viitor; în civilizaţia care a denaturat omul, este iremediabil prea târziu pentru aşa ceva. De altfel, niciodată nu va fi cu putinţă existenţa unei republici perfecte. Nici chiar o revoluţie nu ar reuşi să o facă să apară. în orice caz, ea ar fi cel mai mare rău posibil. Rousseau, ridicându-se până la idealitatea pură în scopul de a gândi ceea ce ar fi trebuit să fie statul — sau ceea ce ar fi putut el să fie, în conformitate cu natura umană originară —, realizează în *Contractul social* cel mai înalt act filosofic.

Cele două *Discursuri* au demonstrat că, în genul uman, starea socială se instalează de îndată ce raţiunea îi smulge pe oameni din simplitatea pură a naturalităţii lor individuale. Nu au existat deci niciodată şi nici nu [ar] putea exista societăţi naturale. Numai că, îndată ce oamenii iau drumul socializării, lucrurile se complică şi începe războiul. Or, necesitatea P[r]opriu-zis politică de a „cârmui o societate" se supune unei reguli 'reductibile la orice consideraţie de fapt şi valabile universal în drept *Contractul social).* „Pactul social" este această regulă: imposibil de [as]imilat contractelor obişnuite încheiate în relaţiile de comerţ juridic şi complet diferit de tradiţionalele *pacta associationis* şi *pacta subiectionis,*

acest „pact" este principiul *pur* al condiţiei politice. El are statutu filosofic a ceea ce Kant va numi „o Idee a raţiunii pure practice". 1 Pentru Rousseau, care, în ciuda acestei intuiţii criticiste adânci, ni este totuşi Kant, problema abordată este comparabilă celei a cvadraturii cercului, după cum îi mărturiseşte marchizului de Mirabeau (Scrisoarea din 26.VII.1767, *Lettres philosophiques*, Vrin, p. 167). Este totuşi clar că acest contract în care rezidă întemeierea statului şi principiul suveranităţii sale nu se încheie între popor şi principe, aşa cum credeau autorii medievali şi monarhomanii din secolul XVI, şi nu se defineşte ca un raport prin care o parte ar pretinde supunerea celeilalte *(Contractul social).* El este actul *unic* prin care, cu un gest unanim, fiecare (deci, cu toţii) consimte în mod liber şi fără rezerve la propria alienare, cu toate dreptu-J rile, în favoarea întregii comunităţi. întrucât „fiecare, dându-se tuturora^ nu se dă nimănui", condiţia unuia este atunci egală „celei a oricărui altuia'* *(Contractul social,1,6).* Aşadar, un astfel de contract nu poate fi leonin: el este *modelul juridic* sau *norma pura* a acestei „fiinţe a raţiunii" în care se condensează ceea ce trebuie să fie din punct de vedere politic. Esenţa contractului explică efectele juridice ale acestuia: „fiecare dintre noi pune în comun persoana şi toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinţei generale; şi primim *in corpore* pe fiecare membru, cal parte indivizibilă a întregului" *(Contractul social,* 1,6). Astfel se creează şi se întemeiază ordinea socio-politică ce se naşte o dată cu „corpul moral sau colectiv" (cu alte cuvinte „persoana publică") a Republicii. *Voinţa generală* rezultată din pact nu se confundă cu „voinţa tuturor"; ea este una şi indivizibilă; în universalitatea sa formală, ea constituie autoritatea supremă a Republicii, adică suveranul; în raţionalitatea sa pură, „prin însuşi faptul că există, el este întotdeauna ceea ce trebuie să fie" *(Contractul social,* 1,7). în ceea ce îi priveşte pe asociaţi, ei primesc, în mod colectiv, numele de „popor"; ca participanţi la autoritatea suverană ei sunt „cetăţeni" şi, conformându-se legilor statului, sunt „supuşi". Prii urmare, actul contractului integrează voinţele particulare în voint generală. Cum suveranul nu este format decât din particularii care **compun,** fiecare contractează într-un fel cu el însuşi. De aici rezultă n numai că sarcina de a legifera îi revine întregului popor — legea declaraţia voinţei generale, ceea ce nu înseamnă că Rousseau ar elOj democraţia, căci el consideră ca ar trebui un popor de zei pentru a guverna democratic —, ci că „fiecare prefera în toate privinţele bin cel mai mare al tuturor": în „fericirea publică", toţi sunt egali prin pa ciparea voluntar consimţită la Cetate în întregul său. De acum, fiec

ascultă de legea pe care el însuşi a făurit-o; şi, cum „supunerea faţă de legea pe care ţi-

ai prescris-o înseamnă libertate", nimeni, aflat sub dreptul politic al statului, nu este supus sau aservit: dimpotrivă, fiecare este liber, în plus, întrucât legea statului este generală în egală măsură ca şi voinţa generală pe care o exprimă, ea se aplică în mod egal tuturor: ea este principiul justiţiei. *Libertatea* şi *justiţia* sunt, în statul contractului, cele două „minuni ale legii". într-adevăr, fiind totdeauna dreaptă, voinţa generală, în rectitudinea sa, nu poate niciodată să greşească *(Contractul social,* II, 3). Cu siguranţă că idealitatea principială şi aproape transcendentală a Statului contractului este intraductibilă în realitatea empirică, însă, adaugă Rousseau: „Trebuie să ştim ceea ce trebuie să fie, pentru a judeca în mod corect ceea ce este f...] Trebuie să ne facem reguli pentru observaţii; trebuie să ne construim o scară pentru a raporta măsurile pe care trebuie să le luăm. Principiile noastre de drept politic sunt această scară" *(Emile,* voi. 4). Este clar deci că Rousseau, identificând sursa dreptului politic în *Ideea* contractului, indică, din punct de vedere filosofic, falsitatea individualismului şi, în egală măsură, a „totalitarismului" de care unii l-au acuzat. El propune o *teorie pură a dreptului politic,* în care forma universală a Ideii intermediază între individualitatea naturală şi comunitatea civilă. Observăm astfel că Rousseau, în itinerariul său filosofic, a ridicat o chestiune de metodă la rangul de problemă de fond, reuşind, graţie acestui demers radicalist şi critic, să facă o mare operă dintr-o cărţulie. Cu toate acestea, *Contractul social,* tocmai din cauza înălţimii sale filosofice, ascunde, în punctele sale obscure, dificultăţi atât de redutabile, încât însuşi Rousseau se va izbi de ele în mod dureros.

HI. în căutarea Imposibilei purităţi

Pilosofia politică a lui Rousseau, în care precizia tehnică a termenilor Poate, pe bună dreptate, să ne uimească — să ne gândim, de pildă, la conceptele de proprietate, de guvernământ, de sufragiu... —, deţine o dimensiune existenţială care este cu atât mai tulburătoare cu cât ea poate fi depistată chiar în sânul teoriei sale pure despre drept. întâlnim aici o [d]ficultate majoră a operei. Rousseau însuşi s-a confruntat atât de serios [cu] ea, încât „gândul nefericirii" 1-a asaltat şi 1-a condus progresiv, pe Parcursul unor încercări dureroase, la un dialog privat cu Dumnezeu, ialog a cărui semnificaţie este impresionantă.

într-adevăr, chiar şi în perioada în care Rousseau, în *Contractul social,* s-a orientat către orizontul de semnificaţii în care se afirmă ceea ce trebuie să fie din punct de vedere politic, el nu a pierdut niciodată din vedere consideraţiile antropologice ale primelor *Discursuri.* Şi, cum în civilizaţie imaginea progresului nu este pentru el decât aceea a unui declin, Rousseau a ajuns foarte curând să fie obsedat de grija de a da omului ceea ■; ce el ar fi putut să fie, dacă perfectibilitatea nu l-ar fi făcut să o apuce pe un drum greşit. Iată-1 de pe acum pradă unei întrebări chinuitoare: este oare posibilă o re-naturare a omului de-naturat? Oare felul în care trebuie | să fie condiţia politică dezvăluie, prin idealitatea sa, calea unei mântuiri? Zbuciumul existenţial însoţeşte ca o umbră meditaţia politică a lui Rousseau.

Apelând la o exprimare extrem de condensată a ideilor, *Contractul social* sublinia că „trecerea de la starea naturală la starea civilă provoacă în om o schimbare remarcabilă, înlocuind în purtarea sa instinctul prin justiţie şi dând tuturor acţiunilor sale moralitatea ce le lipsise înainte" *{Contractul social,* 1,8). Omul nu mai este un „animal stupid şi mărginit", determinat de înclinaţiile sale naturale; el este un cetăţean şi o persoană. In Ideea sa, „momentul fericit" al contractului permite aşadar metamor- jj foza calitativă a condiţiei existenţiale a oamenilor: fiecare asociat rămâne „la fel de liber ca până atunci", deşi într-un alt fel, întrucât, în locul precarităţii libertăţii sale naturale, cetăţeanul dobândeşte, în condiţiile legii, siguranţa libertăţii civile şi proprietatea a tot ceea ce posedă. în plus, individul devine „de îndată" o persoană morală care aude „vocea datoriei". |

Cele două *Discursuri* au arătat însă că în ochii lui Rousseau, luminile civilizaţiei mai curând îi orbesc pe oameni, în loc să le deschidă ochii, astfel încât, chiar dacă vor binele, ei nu îl văd întotdeauna şi, uneori. comit răul. „Ar trebui zei ca să dea legi oamenilor" *{Contractul social.* II, 7). Şi atunci, dat fiind că voinţa generală legislatoare nu este, în stat. ceea ce ea ar trebui să fie, iar cosmopolitismul la care aspiră atâţia filosofi şi jurisconsulţi din secolul XVIII pare să fie o imensă înşelătorie. Rousseau invocă un *Legislator.* Acesta este „omul extraordinar" care, dacă nu este zeu, posedă nişte talente excepţionale care înrudesc geniul său cu o putere divină. Funcţia acestuia nu este nici de a face legi, nici de a le aplica, pentru că „meseria" sa nu este nici suveranitatea şi nici

magistratura, iar „el nu intră în constituţie". Precum odinioară Lycurg şi Solon, legislatorul este „omul superior", a cărui misiune constă în a educa poporul, a-i da sfaturi şi a-1 călăuzi. Apelând la persuasiune într-o măsură mult mai mare decât la autoritate, acest „om providenţial", un

fel de erou care trăieşte pasiunile oamenilor fără a fi robul vreuneia, se străduieşte să risipească ignoranţa, prostia şi egoismul pentru ca societatea în întregul său să fie „consolidată" şi valoarea interesului general să prevaleze în ochii cetăţenilor asupra intereselor private. Legislatorul este un pedagog extraordinar al cărui „mare suflet este adevărata minune care trebuie să facă dovada misiunii sale" *{Contractul social,* II, 7). în „sfinţenia lucrării sale", „raţiunea sublimă" este cea care se exprimă pentru a conferi o substanţă vie şi raţională rectitudinii raţionale exclusiv formale a voinţei generale. Sub acest aspect, Legislatorul, după modelul marilor bărbaţi din Antichitate, este un înţelept, foarte aproape de a simboliza „omul perfect". în marea sa înţelepciune, el sfidează separaţia ontologică efectuată de istoria dezolantă a perfectibilităţii, în decursul căreia civilizaţia a separat arta de natură.
în gândirea lui Rousseau, aflată neîncetat în căutarea idealităţii normative, Legislatorul este cel mai profund filosof, căci, în adâncurile sufletului său, el are simţul unităţii şi al totalităţii, a căror imagine grandioasă este dată de Natură. însă la fel ca şi marii filosofi, Legislatorul are parte de un destin ambivalent, cunoscând măreţia şi nefericirea. Ca şi ei, el nu este decât un om printre oameni. în ciuda caracterului sublim al misiunii sale, cu toate că această misiune nu depinde nici de virtuţi mistice şi nici de inspiraţia teocratică, el nu este ascultat de oamenii obişnuiţi, prea puţin receptivi la exigenţele raţiunii pure. în aceasta rezidă inevitabila sa suferinţă: el rămâne neînţeles. Legislatorul are deci puţine şanse de reuşită. Probabil că minunea „renaturării" nu va avea loc.
în orice caz, eşecul verosimil al legislatorului ne învaţă că, între teoria şi practica politice, riscă să se caşte întotdeauna prăpastia de netrecut care separă ceea ce trebuie să fie şi ceea ce este, sau normativitatea impusă de raţiune şi pozitivitatea legilor umane. Conştient de ameninţările care pândesc micile comunităţi politice ale vremurilor moderne, atât de depărtate în spirit de cetăţile antice, Rousseau îndeamnă popoarele Poloniei şi Corsicii să-şi recucerească un suflet şi să facă să domnească virtutea şi toleranţa care ar trebui să fie căile libertăţii lor. în acelaşi timp, el ştie foarte bine că sfaturile sale vor rămâne, aproape sigur, fără nici un ecou. De asemenea, cu o preocupare etică sinceră, el susţine îmbinarea politicii cu pedagogia: sarcina *Guvernatorului* este, faţă de Emile, ceea ce este funcţia Legislatorului faţă de popor. Rousseau rămâne însă circumspect: orizontul în care fiinţa umană ar trebui şi ar putea să retrezească la viaţă principiile sublime ale Naturii pentru a-şi regăsi

adevărul metafizic interior — aşa cum a încercat Julie, în *La Nouvelle Heloise* — nu mai este la îndemâna omenirii...
De acum încolo, Rousseau, neînţeles de contemporani — care, de altfel, nici nu l-ar putea înţelege, întrucât, „inactual", el îi atacă făţiş in-dicându-le erorile pe care le acumulaseră în numele progresului —, se simte ca un „proscris", se închipuie calomniat şi persecutat. Şi, într-un fel, arc dreptate: celebra *Profession de foi du vicaire savoyard* a declanşat un scandal ce 1-a costat un exil dureros în Anglia. Dincolo însă de aceste vicisitudini, ideile vicarului sunt elocvente: fără să ascundă o sfidare deja radicală la adresa bisericilor şi a dogmelor religiilor revelate, ele dau de înţeles că adevărul stă în Dumnezeu, a cărui oglindă este, mereu şi pretutindeni, *Natura;* şi tocmai acest adevăr este cel pe care îl exprimă vocea conştiinţei morale. Ceea ce înseamnă că religia lui Rousseau, pe care el o numeşte „esenţială" şi care este o religie naturală, tinde să piardă din vedere mulţimea oamenilor şi a operelor lor, confecţionate de istoria falsificatoare pe care civilizaţia a ridicat-o între Dumnezeu şi oameni. Dincolo de toate desfigurările la care a fost supusă natura originară, Rousseau, prin religia sa, se află, singur şi fără intermediari, în faţa lui Dumnezeu, care este omniprezent în Natură.
Departe de politica deznădăjduită din care umanitatea a făcut locul servitutii sale, crezând că îşi câştigă libertatea, Rousseau se simte mai singuratic ca niciodată. „Iată-mă aşadar singur pe pământ, fără să mai am nici un părinte, nici o rudă, nici un prieten, nici o societate în afară de mine însumi", mărturiseşte el într-un suflet.
Filosof al abisurilor naturii umane, cu sufletul măcinat de conştiinţa nefericirii pe care

civilizaţia şi politica, superficiale şi artificiale, au impus-o condiţiei oamenilor, Rousseau coboară, într-o „linişte adâncă, universală", până în straturile cele mai adânci ale fiinţei sale. De-a lungul plimbărilor sale de hoinar singuratic, el comunică, „erborizând", cu Natura în pacea unui dialog intim cu Dumnezeu, mai curând omniprezent decât transcendent, care vorbeşte în ea. în singurătatea sa crepusculară, în sânul armoniilor care cizelează Fiinţa în marele Tot al lumii, zbuciumul existenţial care îi modelează sufletul îl poartă spre o certitudine: în tenebrele rătăcirii lor sofistice, oamenii şi-au pierdut pentru totdeauna capacitatea de a vedea lumina principiilor pure. Mântuirea lor este imposibilă. Numai „Natura ne oferă nenumărate căi pentru a ne ridica la^ Fiinţa supremă". . ,-,,

Profundă până la mister, diversă şi aparent contradictorie, dacă nu ţinem seamă de „punctele de vedere" diferenţiate pe care autorul le adoptă pentru a interoga natura omului şi condiţia sa, opera lui Rousseau a provocat comentarii şi interpretări multiple şi divergente. Este Rousseau raţionalist sau sentimentalist? Clasic sau romantic? împărtăşeşte el optimismul juridic al unui secol aflat în marşul triumfal spre libertate, sau gândirea sa poartă, precum emblema calvinistă, amprenta unei suferinţe din care oamenii nu se vor trezi? Trebuie să-1 încadrăm în cel mai furtunos „val al modernităţii", sau trebuie să spunem despre el că, fascinat de modelul antic, savurează virtutea pe care o elogiau cei vechi?... Ceea ce este neîndoielnic este că opera sa este înconjurată de ambivalenţe: astfel, Rousseau, în plin secol XVIII, nu împărtăşeşte elanul iluminist, şi totuşi Kant, ultimul *Aufklärer,* va fi unul dintre primii care vor înţelege corect, adică filosofic, gândirea politică a lui Rousseau; mai mult, Rousseau a fost lăudat dar şi criticat; admirat şi urât; opera sa s-a pretat la utilizări simpliste şi, în acelaşi timp, la controverse savante... Ca şi Voltaire, Rousseau a fost răsplătit cu onoarea Pantheonului; a fost însă batjocorit de filosofi ca Hegel şi Nietzsche, care l-au proslăvit pe Voltaire. Printre aceste ambivalenţe şi paradoxuri, Rousseau, marginal şi neînţeles, se înalţă ca un gigant al gândirii. Reflecţia sa politică este atât de impresionantă încât, după trecerea a două secole, ea îşi păstrează, în ciuda evoluţiei semantice a conceptelor, o incontestabilă valoare de referinţă. Rousseau credea că împotriva sa se ţese o conspiraţie universală. Perenitatea fecundă a operei sale politice şi filosofice îi aduce o dezminţire postumă. El a înţeles ca nimeni altul că ruptura dintre „omul civil" şi „omul natural" este prăpastia existenţială în care specia umană s-a prăbuşit şi în Care şi-a pierdut, în chip tragic, identitatea ontologică. „Amintiţi-vă de această maximă", ne avertizează Rousseau: „libertatea poate fi dobândită, dar niciodată recâştigată" *(Contractul social,* II, 9). Pentru oamenii vremurilor noastre, aceste cuvinte disperate răsună, mai mult ca niciodată, ca un semnal de alarmă.

Bibliografie

Montesquieu, de A. Baudart

• *Opere*

CEuvres completes de Montesquieu, Gallimard, Paris, 1949-1951, Pleiade, voi. I şi II.
Scrisori persane, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1970, ed. fr., *Les Lettrespersanes,* Gallimard, Folio, 1991, nr. 475, cu o prefaţă de Jean Starobinski.
Les Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur Jeca(ie«ce,Garnier-Flammarion, 1968, nr. 186. *Despre spiritul legilor,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, ed. fr., *De l'esprit des lois,* Garnier-Flammarion, 1986-1987, cu o introd. de Victor Goldschmidt. .
Montesquieu, Pensees, Le Spicilege,co|. Bouquins, Robert Laffont, 1991.
Essai sur le gout, Rivages poche, Petite Bibliotheque, 1993.

• ***Studii***

Jean Starobinski, *Montesquieu,* Le Seuil, 1989. *ld., Le Remede dans le mal,* Gallimard, 1989: *Exil, satire, tyrannie: les Lettres persanes.* Text-prefaţă a ediţiei Gallimard, Folio, 1991, a *Scrisorilor persane.*
Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire,* Quadrige, PUF, 1985.
Simone Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Montesquieu,* Klincksieck, 1973 şi 1979.
ld., Montesquieu, la Nature, les Lois, la Liberte, PUF, 1993. *ld.,* „Le reformisme de Montesquieu: progres juridique et histoire", în *Cahiers de philosophie politique et juridique,* nr. 7, Universite de Caen, 1985.

Anne Baudart, „De la vertu et de la corruption des hommes et des Etats", în *Cahiers de philosophie politique et juridique,* nr. 14, Universite de Caen, 1989.
Corrado Rosso, *Montesquieu moraliste,* Ducros, Bordeaux, 1971.

Raymond Aron,*Etapes de lapensee sociologique,*Gallimard, 1967.
Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumieres,* Fayard, col. Agora, 1986.
Paul Hazard, *La Crise de la conscience europeenne,* Fayard, 1961, tr. rom., *Criza conştiinţei europene,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.
M. Prelot şi J. Lescuyer, *Histoire des idees politiques,* Dalloz, 1994.

*Filosofie şi politică în opera **lui** Rousseau,*

de S. Goyard-Fabre

[1] *Opere*

Discours sur les sciences et les arts, 1750.
Discours sur Vorigine et les fondements de l 'inegalite parmi les hommes, 1754.
Julie ou la Nouvelle Heloise, 1761.
Du contrat social ou principes du droit politique, 1762.
Emile, 1762.
Projet de Constitution pour la Corse, 1765.
Confessions, 1765-1770.
Considerations sur le gouvernement de Pologne, 1771.
Rousseau juge de Jean-Jacques, 1772-1776.
Reveries du promeneur solitaire, 1776-1778.

' *Studii*

Ernst Cassirer, „L'unite dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau", în *Bulletin de la Societe francaise de philosophie,* 1932, nr. 2.
M. Cranston, *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau,* Londra, 1991.
Robert Derathe, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* reed. Vrin, 1970.
Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du systeme de Rousseau,* Vrin, 1974.

Henri Gouhier, *Les Meditations metaphysiques de Rousseau,* Vrin, 1970.
Tanguy L'Aminot, *Images de Rousseau de 1912 ă 1978,* Oxford, 1992.
Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensie du malheur,* Vrin, 1984.
Raymond Polin, *La Politique de la solitude,* Sirey, 1971. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), Pion, 1954.
Col., *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience,* Beauchesne, 1980.
Annales de la Societe Jean-Jacques Rousseau, Geneva, 1905. *Etudes Jean-Jacques Rousseau,* Montmorency, 1987.
Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau, R. Trousson şi F.S. Eigeldinger, Champion, Paris, 1996.

CAPITOLUL II

FILOSOFIA ANGLO-SAXONA

Introducere de Jacqueline Russ

în secolul al XVIII-lea, filosofia engleză resimte o dublă influenţă: aceea a lui John Locke şi aceea a lui Newton. *Eseul asupra intelectului omenesc* (1690) al lui Locke, ca şi studiul experimental al naturii, realizat de Isaac Newton, au condus adeseori la adoptarea unei tendinţe empiriste în domeniul cercetării filosofice. *Faptele înainte de toate:* aceasta pare să fie lecţia lui Locke şi a lui Newton.
George Berkeley, teolog şi filosof englez de origine irlandeză, subliniază că nu există decât spirite: mai multe spirite finite şi un spirit infinit, în ceea ce priveşte materia, ea nu posedă nici un fel de existenţă reală şi, la drept vorbind, noţiunea acesteia este contradictorie. Meritul lui Berkeley este prin urmare acela de a fi zdruncinat credinţa populară în existenţa obiectivă a materiei. Ceea ce explicitează Berkeley este un idealism imaterialist, rezumat în celebra formulă *esse est percipi, esse estpercipere* (a fi înseamnă a fi perceput, a fi înseamnă a percepe).
Cât despre *David Hume,* el îşi îndreaptă critica în primul rând asupra cauzalităţii:

experienţa nu ne furnizează niciodată altceva decât succesiuni constante. însă Hume mai pune sub semnul întrebării şi identitatea eului: spiritul nu este decât o colecţie de percepţii. Opera acestui Newton al Ştiinţei naturii umane va exercita o mare influenţă. Critica substanţei materiale (Berkeley), critica noţiunilor de cauzalitate [Sl] de substanţă spirituală (Hume): iată cum, în contextul filosof iei [an]glo-saxone, asistăm la năruirea a numeroase credinţe si iluzii.

Berkeley (1685-1753)

de France Farago

Berkeley a propus o doctrină filosofică pe care el însuşi a numit-o „imaterialism" şi căreia Wolff i-a dat mai târziu numele de idealism. Insă, fie că este vorba de *Tratatul asupra principiilor cunoaşterii umane* (1710), de *Trei dialoguri între Hylas ţi Philonous* (1713) sau, mai târziu, de *Altiphron,* opera lui Berkeley este, aşa cum o indică subtitlurile, *„o apologie a religiei creştine adresată aşa-numiţilor liber-cugetători"* (1732). Ea îi vizează, de altfel, pe filosofii care pun sub semnul îndoielii valoarea cunoştinţelor noastre sensibile, preferând în locul acestora produsele abstracte ale raţiunii. Disociind experienţa umană, ei favorizează scepticismul; sau cel puţin sunt responsabili de rătăciri. Or, văzând cum filosoful care, cu toate că urmăreşte exclusiv să dobândească cunoaşterea, îşi afişează, paradoxal, ignoranţa în toate domeniile, poporul nevoiaş va fi atunci tentat „să nutrească îndoiala faţă de adevărurile cele mai importante, pe care le crezuse până atunci sacre şi în afara oricărui dubiu". După cum vedem, sarcina căreia Berkeley îşi va consacra opera este aceea, aparent paradoxală, de a întemeia credinţa religioasă pe un empirism absolut.

I. Idealism, imaterialism, nominalism şi certitudine sensibilă

„Nu există la drept vorbind decât persoane, adică fiinţe conştiente; toate celelalte lucruri nu sunt atât existenţe, cât moduri de a exista ale persoanelor." Acest pasaj din *Tratat asupra principiilor cunoaşterii* (par. 24) rezumă doctrina lui Berkeley. Idealismul său se bazează într-adevăr pe principiul că esenţa obiectelor constă în faptul de a fi percepute: „their esse is percipi". Berkeley adoptă ideile fenomenaliste ale lui Locke, combinându-le cu ideile lui Malebranche despre Dumnezeu, formulând în cele din urmă un punct de vedere original. Lucrurile sunt cunoscute ca idei; ele nu pot fi decât idei, aflate în Dumnezeu însuşi, j Lumea este gândirea lui Dumnezeu. „Pentru mine este evident că lucrurile sensibile nu pot exista altundeva decât într-un intelect sau într-un spirit.. .1 în măsura în care ele au o existenţă distinctă de calitatea de a fi percepute [i] de mine, trebuie să existe un spirit în care ele există. De aceea, în măsura în care este sigur că lumea sensibilă există realmente, va fi sigur şi că j există un spirit infinit şi omniprezent care le susţine".

De altfel, dând gândirii sale numele de „imaterialism", Berkeley doreşte să sugereze negarea oricărei substanţe materiale, concepută ca substrat sau suport al calităţilor sau ca fundament al obiectivităţii cunoaşterii. Dimpotrivă, el stabileşte că obiectivitatea cunoaşterii constă în acordul dintre spirite, *desubstanţializare a materiei* care nu echivalează nicidecum cu refuzul de a recunoaşte realitatea lumii, întrucât lumea este expresia Fiinţei înseşi: Dumnezeu. „Tot ceea ce vedem, simţim, auzim... rămâne la fel de sigur şi de real ca şi până acum. Există o *rerum natura"* Realul este ceea ce se dezvăluie certitudinii unui subiect care percepe, iar filosofii greşesc atunci când contrazic opinia comună, care vede natura reală a lucrurilor în experienţa sensibilă. De aceea, Berkeley va denunţa disocierea dintre realitate şi mesajul simţurilor noastre, disociere la care conduce distincţia lockeeană dintre calităţi secundare şi calităţi primare. Pentru Berkeley, toate calităţile, cele primare ca şi cele secundare, sunt relative la subiect, a cărui percepţie este în mod spontan ideaţie: ideea este lucrul perceput în spirit. Separată de imaginea interioară, întotdeauna particulară deoarece numai singularul există, ideea nu mai este decât un cuvânt, numele care instituie o generalitate abstractă. Nominalismul este aici radical. Nu sensibilul este cel care e iluzoriu; ignorarea mecanismului clasificatoriu al limbajului este ceea ce ne induce în eroare.

în caietul său de însemnări făcute în vremea când era student la Trinity College, Berkeley scria deja: „Eu rămân ataşat în toate privinţele opiniei oamenilor de rând", „Nu fiţi necăjiţi. Nu pierdeţi nimic... *Sunt adeptul realităţii mai mult decât oricare alt filosof,* „Cunosc, graţie unei cunoaşteri intuitive, existenţa celorlalte lucruri la fel de bine ca şi

existenţa sufletului meu", sau „Calul rămâne în grajd şi cărţile pe masa de studiu, la fel ca mai înainte". Imaterialismul nu face decât să conteste existenţa unui referent substanţial pentru ideea generală şi abstractă de materie, concept filosofic ce nu corespunde nici unei intuiţii. Berkeley reabilitează aşadar cunoaşterea sensibilă, atât de dispreţuită de cartezieni: „Este o nebunie ca oamenii să dispreţuiască simţurile. Fără simţuri, spiritul nu ar putea să cunoască şi nici să gândească." Ne aflăm deci în faţa unui [er]npirism integral. Aici este vorba de a vedea, nu de a concepe.

II. O epistemologie noncarteziană

După denunţarea substanţializării materiei, reflecţia epistemologică [a] 'ui Berkeley îşi propune să demaşte tendinţa inconştientă de a asimila [c]°nceptele abstracte, esenţialmente instrumentale, cu entităţi reale, lucru

care nu invalidează însă în nici un caz enunţurile ştiinţifice. Berkeley 1 menţine intacte în formulare, modificându-le radical statutul. Astfe atunci când spun că „variaţia mişcării este proporţională cu forţa aplicată" pentru înţelegerea acestei propoziţii nu am nevoie să-mi reprezint id< unei mişcări fără mobil, direcţie şi viteză determinate. Este suficient c; această propoziţie să se aplice unui caz concret oarecare şi, în mod distributiv, tuturor cazurilor concrete analoage, generalizarea urmând să fie verificată succesiv şi exhaustiv. Aşadar, motivul pentru care Berkeley denunţă tentaţia naturală de a lua cuvintele drept lucruri este promovarea unei ştiinţe ca limbaj bine alcătuit; de aceea, el se străduieşte să dizolve expresiile prost construite sau lipsite de sens, de care „savanţii" se slujesc cu naivitate.

Dacă, într-adevăr, lumea nu este compusă din altceva decât din realităţi singulare, se cuvine să cercetăm mecanismul acestei funcţii simboli< la care apelează limbajul, pentru a nu cădea în capcana cuvintelor, orbi fiind de vălul cu care ele acoperă lucrurile. Berkeley incriminează înc: derea naivă pe care o avem în concepte, în timp ce acestea nu fac de> să condenseze datele sensibile percepute ca eterogene înainte de a asociate prin asemănare sau prin contiguitate, după ce imaginaţia le-; pus laolaltă prin sintezele sale. în *De Motu* (1720), el contestă valabilitatea conceptelor newtoniene de spaţiu, timp şi mişcare absolute, ca şi a conceptului de forţă. Nici chiar atracţia nu este altceva decât o ipoteză, o ficţiune comodă. Se ştie că Einstein va nega orice valabilitate acestei noţiuni. Berkeley denunţă conceperea grosolană a acestor unelte teoretice, al căror caracter fictiv şi instrumental este uitat.

Berkeley îi critică pe Leibniz şi pe Toricelli atunci când aceştia susţi că noţiunea de forţă, ca putere activă a corpurilor, ţine de analiza mi nică; şi motivul este că, în viziunea sa empiristă, nu este nici o diferent între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea concomitentelor şi a suco siunilor observate. De altfel, în *De Motu,* Berkeley a formulat critici radicale cu privire la concepţia newtoniană a spaţiului absolut. După el, spaţiul nu este decât un raport între corpuri, iar substanţa întinsă lipsită, de corpuri este de neconceput. La fel, mişcarea absolută este o himeră; căci, dacă nu ar exista decât un corp unic, ar fi imposibil să depistăm dacă el este în mişcare sau nu.

Filosofia ştiinţei a lui Berkeley a fost adeseori comparată cu aceea a, lui Ernst Mach, unul dintre părinţii fondatori ai fizicii contemporane, care a recunoscut el însuşi exactitatea acestei comparaţii. Ambii adoptă,, în final, o atitudine „operaţionalistă" faţă de conceptele ştiinţifice, ^

care se străduiesc să le definească în funcţie de ceea ce trebuie să facă cel care cercetează sau calculează, pentru a efectua măsurători sau operaţii cu ajutorul simbolurilor. Dacă însă Mach, eliminând din fizică noţiunea de activitate, îşi propunea să suprime radical metafizica, obiectivul lui Berkeley este, dimpotrivă, acela de a transfera noţiunea de activitate din fizică în metafizică: pentru el, natura nu este activă, ea fiind expresia

energiei divine.

în orice caz, modernitatea lui Berkeley stă în aceea că el a arătat că viziunea împărtăşită de mecanicism, conform căreia obiectul cunoaşterii ar putea fi construit de către un subiect care s-ar fi detaşat sau separat de el printr-un protocol de obiectivare, nu corespunde decât artefactului unui model, şi nu expresiei adevărului. Anticipând în mod straniu constatările unor savanţi ca Bohr sau Heisenberg, care formulează pentru mecanica cuantică interdicţia intrinsecă la adresa modurilor aproximative de abordare a

naturii, inaugurate în Renaştere, Berkeley afirmă bipolaritatea spiritului şi a ideilor, ca două corelate inseparabile. Pentru el, lumea este sens: ea este în mod esenţial expresia activităţii lui Dumnezeu, care îi conferă semnificaţie. Natura este o limbă pe care Dumnezeu o vorbeşte cu noi, şi al cărei vocabular elementar poate fi înţeles de simţurile noastre; dimpotrivă, abstracţiunile ne îndepărtează de natură. Dacă nu le înţelegem ca ceea ce sunt ele în realitate, atunci ele au un efect derealizant. Astfel, ceea ce ne propune Berkeley este o hermeneutică.

III. Limbajul matematic şi limba naturii

Galilei, pentru care Cartea Naturii era scrisă în limbaj matematic, era conştient de lipsa unei corespondenţe imediate între planul matematic şi cel empiric. într-o scrisoare către Gallanzoni, datată 16 iulie 1611, Galilei îşi reafirmă convingerea că ştiinţa umană nu este pe măsura celei divine, elaborând apoi ideea că realul, în măsura în care este produsul unei inteligenţe superioare, rămâne în mod constitutiv străin criteriilor noastre de raţionalitate. Galilei nu a renunţat niciodată la aceste scrupule, dar le-a înlăturat prin metoda şi preocuparea pentru eficacitate pe care Berkeley le reafirmă în calitate de principii. încă din scrierile sale de tinereţe (De *ludu* ***algebraico, Arithmetica, Ofinfinities),*** el demistifică matematica, simbolism comod care nu are valoare decât prin aplicaţiile sale practice, artă combinatorie care nu prejudiciază cu nimic structura ! ᵘmii,în care incomensurabilul şi calitativul sfidează măsura şi cantitatea.

Berkeley reactualizează aici unele discuţii îndepărtate care avuseseră loc în Anglia chiar spre sfârşitul Evului mediu, asupra exactităţii imposibile a acelor „calculatores", conştienţi că operează cu nişte simboluri care se substituie în mod fictiv realităţilor cercetate*.

Pentru Berkeley, în orice caz, ideile abstracte ne îndepărtează de Dumnezeu, în vreme ce ideea este o prezentare a existenţei ce ne face să înţelegem că ne mişcăm în interiorul lui Dumnezeu, „singurul capabil să numere firele de păr din capetele noastre şi stelele de pe cer". (A. Leroy vorbeşte despre panteismul berkeley an.) Nebunia înseamnă a refuza primirea sensului, sens care totuşi este mereu deja oferit, cu condiţia ca noi să ştim să-1 descifrăm. Dumnezeu ne vorbeşte într-o limbă ale cărei reguli sunt legile naturii care parcurg lanţul existenţelor. Simţurile noastre, permiţându-ne să citim Cartea Lumii, ne permit să regăsim în ea şi Cartea lui Dumnezeu, care, în proximitatea şi omniprezenţa sa, se dovedeşte a fi fundamentul etern al realităţii indubitabile. Acesta este răspunsul pe care Berkeley 1-a adus aşa-numiţilor „minute philosophers", acei filosofi minori care credeau că sunt mari gânditori şi care se îndârjeau împotriva propoziţiilor etice şi filosofice ale creştinismului, pe care Berkeley le-a susţinut şi pe care le-a ilustrat de-a lungul întregii sale vieţi.

IV. Concluzie

Ceea ce face ca Berkeley să ocupe un loc cu totul aparte în istoria gândirii este fuziunea pe care el o operează între două puncte de vedere care, dacă ar fi să judecăm conform tradiţiei, ni s-ar părea ireconciliabile: senzualismul experimental şi teologia raţională. Nu trebuie să avem nici o rezervă în a admite că imaterialismul este un empirism metafizic care reconciliază ontologicul şi fenomenalul. Această metafizică *a posteriori* care proclamă acordul simţurilor noastre cu înţelesul a încercat să facă dreptate opţiunilor spontane ale *simţului comun.* în domeniul moral, Berkeley regăseşte această apropiere de omul de rând, apropiere pe care o revendica atunci când făcea din iubirea sănătoasă de sine „principiul cel mai universal dintre toate şi cel mai adânc întipărit în inimile noastre", ceilalţi oameni trebuind să fie iubiţi după imaginea iubirii de sine, expresie a iubirii pentru Dumnezeu însuşi. Diametral opus oricăru

* *Verites dissonantes,* cap. V, *L'impossible exactitude, science el „calculationes" au XIV sitele,* de L. Bianchi şi E. Raiuli, editions universitaires de Fribourg, Cerf, p. 193.

rigorism moral, dolorism sau altui fel de ascetism, Berkeley preconizează iubirea pentru lumea sensibilă: „Plăcerea simţurilor este *summum bonum.* Iată marele principiu al moralităţii" *(Discurs asupra supunerii pasive).* Preocuparea sa apologetică este legată de certitudinea că orice eroare în legătură cu natura şi cu sursa realităţii nu poate avea ca efect decât o înmulţire a tenebrelor, extirpând instinctul pentru adevăr pe care îl deţine omul obişnuit. Atunci când acestui instinct i se substituie sofisticarea existenţei şi a inteligenţei, toate acestea nu mai au prea mult de-a face cu profunzimea lucrurilor, a omului şi a vieţii sale, care nu sunt altceva decât expresia divinităţii. în ultima sa

lucrare, *Siris,* Berkeley a recurs la tradiţia neoplatoniciană pentru a numi divinitatea: el îi dă lui Dumnezeu numele de UNU, denumire care atrage atenţia fizicienilor contemporani, care au demonstrat deja experimental caracterul inseparabil, nelocal şi independent de timp al realităţii profunde. Gânditorii moderni, care au desubstanţializat şi ei materia, subliniază la rândul lor că Fiinţa nu este epuizată de fenomen, acesta din urmă nefăcând decât să stea mărturie pentru existenţa celei dintâi, existenţă care rezistă oricărei obiectivări, într-o manieră constitutivă şi deci definitivă. Astfel, modernitatea reabilitează şi ea celelalte căi de acces la cunoaştere, care fuseseră cu nesăbuinţă detronate de o viziune eronată a ştiinţei, pe care Berkeley a combătut-o în secolul său.

Hume (1711-1776)

de France Farago

David Hume s-a născut pe 26 aprilie 1711 la Edinburgh. A primit în colegiu o educaţie predominant literară, avându-1 însă ca profesor de fizică pe Robert Stewart, discipol al lui Newton. în 1734 pleacă în Franţa redactându-şi *Tratatul asupra naturii umane* în localitatea La Fleche. în 1737, revine la Londra. în 1741 îşi câştigă notorietatea cu *Eseuri morale ■'iipolitice.* în 1748 îi apare *Cercetare asupra intelectului uman, în* 1751 *Cercetările asupra principiilor moralei* şi în 1752 *Discursurile politice.* Bibliotecar al ordinului avocaţilor din Edinburgh, colaborează la *Istoria Marii Britanii.* între 1763 şi 1766, devenit secretar al lordului Hatford, [a]mbasador al Angliei în Franţa, Hume trăieşte la Paris, frecventând saloanele, îi cunoaşte pe d'Alembert, Buffon, Diderot, d'Holbach, Helvetius; " cheamă pe Rousseau în Anglia, dar va reuşi în curând să se certe cu

acesta. în 1767, Hume este subsecretar de stat la Londra. Moare la *21* august 1776. Lucrarea *Dialoguri asupra religiei naturale* îi apare postu

I. Un empirism critic

Empirismul lui Hume este înainte de toate critic, la antipodul a ceea ce fusese atitudinea apologetică a lui Berkeley. El se situează, dimpotrivă, în interiorul curentului de idei din secolul al XVIII-lea, care îşi asumase ca sarcină ruinarea sistemelor metafizice elaborate în secolul al XVII-lea, ţintind în primul rând cele două noţiuni care constituiau fundamentele acestora din urmă: noţiunea de substanţă şi noţiunea de cauză. Locke criticase ineismul cartezian, Berkeley atacase substanţa materială. Hume, **prelungind** critica ideilor abstracte a lui Berkeley până la consecinţele **extreme** ale acesteia, va ataca substanţa spirituală, iar maniera în care el neagă spiritul merge până la un ateism nedogmatic. Hume este moştenitorul lui Locke atunci când operează o analiză psihologică a ideilor j noastre, derivând din elemente exclusiv sensibile ceea ce este intelectual în om şi afirmând că experienţa este unica sursă a cunoştinţelor noastre. Dând lucrării sale *Tratat asupra naturii umane* subtitlul de *Eseu pentru introducerea metodei experimentale în problemele morale.* Hume îl ia pe Newton ca punct de referinţă. El vrea să deschidă drumul unei psihologii cvasiştiinţifice, exact aşa cum procedase Newton în fizică, fără a apela la ipoteze, plecând doar de la observarea fenomenelor.

Punctul de plecare al lui Hume se află într-un fenomenalism psiho-logic clasic, un „atomism psihologic", după cum se va exprima William James. Este avută în vedere retrasarea genezei facultăţilor cognitive, pornind exclusiv de la acele fenomene indubitabile care sunt „percepţiile j spiritului". Acestea sunt de două tipuri: pe de o parte, impresiile caret desemnează percepţiile ireductibile pe care le numim „senzaţii, **pasiunii** şi emoţii", pe de altă parte, ideile sau gândurile care se disting de primele (prin vivacitatea lor inferioară şi pe care Hume le numeşte adesea „imaginii estompate". Ideea sau percepţia slabă este copia impresiei sau a percepţiei vii: cu acest nume sunt desemnate gândurile, amintirile, produsele imagi- j naţiei. Hume crede aşadar că gândirea şi raţionamentul provin din facultatea de a forma imagini care reproduc, estompându-le, senzaţii şi sentimente, care le preced pe celelalte. Există deci impresii de *senzaţie* şi impresii de *reflecţie,* acestea din urmă provenind din modul în carej sufletul este afectat de propriile sale idei atunci când îşi fixează atenţia asupra lor. Astfel, principiu] empirismului humeean spune că toate rândurile noastre şi toate ideile noastre provin din experienţă şi trebuie să se întemeieze pe aceasta. Hume este deci îndreptăţit să decreteze principiul conform căruia orice noţiune sau categorie care se prezintă spiritului trebuie supusă unui test, căutându-se impresia din care ea provine.

Noţiunea sau categoria în cauză va trebui respinsă dacă nu se poate repera nici o impresie care să indice originea sa. Prin impresie, Hume înţelege senzorialul pur: culorile, sunetele, mirosurile, gusturile, durerile, plăcerile şi, după cum scrie în cartea a doua a *Cercetării,* „Despre pasiuni" (în ed. fr., n.t.), orgoliul, umilinţa, actele de voinţă.

II. Respingerea substanţei materiale

Or, dacă supunem arbitrajului impresiilor categoriile obişnuite ale filosofilor, vom vedea că prima categorie care devine suspectă este aceea de substanţă. După Hume, nici o substanţă, fie ea materială sau spirituală, nu poate să provină din vreo impresie. Precum Berkeley înaintea sa, Hume atacă ideea unei substanţe materiale şi a unei lumi fizice care ar sta la originea senzaţiilor noastre, fiind diferită de aceste senzaţii. *Tratatul* conţine o analiză subtilă a credinţei noastre spontane în existenţa independentă şi continuă a obiectelor fizice aflate în afara noastră („Despre scepticism cu privire la simţuri"). Analiza sa se bazează pe afirmaţia că fiecare percepţie este o entitate distinctă, care nu ar putea fi, ca atare, identică cu o substanţă oarecare, exterioară şi stabilă. Dacă avem sentimentul unei unităţi şi al unei continuităţi perceptive, motivul este acela că umplem intervalele cu imagini. Prin urmare, atunci când nu găsim decât cenuşă în cămin, când revenim în camera pe care am părăsit-o în timp ce focul încă ardea, umplem intervalul de timp cu imagini înregistrate de memoria noastră, referitor la ceea ce am perceput atunci când [a]m stat aşezaţi alături de focul care se stingea, imagini pe care le observasem de multe ori. Această credinţă în existenţa continuă a tuturor obiectelor sensibile nu este însă decât o ficţiune, întrucât elementele 'Urnii sunt percepţii, iar percepţiile nu există decât în momentul în care sunt percepute. A crede că obiectele continuă să existe atunci când nu [s]Unt percepute este o tendinţă naturală, care se sprijină pe memorie şi pe "evoia noastră de coerenţă.

III. Respingerea substanţei spirituale şi a identităţii personale

Pentru a-1 înţelege pe Hume, trebuie să luăm în considerare gândirea lui Berkeley şi să ne dispensăm de cheia de boltă care menţinea, în opera acestuia din urmă, edificiul lumii şi al eului: este vorba de Dumnezeu. Din sistemul lui Berkeley nu mai rămân decât nişte ruine, rămăşiţele unor ziduri aflate într-o stare de instabilitate. Tot ce mai rămâne din spirit este o grămadă *(a heap, a buiulle)* de percepţii variate, aflate în perpetuă mişcare: ceea ce numim de obicei „eu" nu este decât imposibila sintezăj a acestora. Sentimentul propriei noastre existenţe nu poate fi captat decât în actul perceptiv sub care nu cade nici o intuiţie care să corespundai eului; acest sentiment este supus intermitenţelor somnului, timp în carej nu mai am conştiinţa propriei persoane şi în care „nu se poate totuşi cal eu să nu exist" *{Tratat).* Identitatea personală este fictivă. în interiorul] nostru nu se află nici un centru, ci doar ceva insesizabil, fluctuant şi di-1 vers, precum un caleidoscop fără substrat, la fel de instabil ca şi mişcarea] lumii care se înregistrează în el. Descompunând pe cale analitică eul înj percepţii, Hume operează dizolvarea lui, demers care îi dă, de altfel, un soi de ameţeală, ca şi cum o insatisfacţie i-ar aminti slăbiciunea argumentelor sale teoretice. Un comentator englez, M. Green, atrage atenţia! în lucrarea sa *Introduction to Hume* asupra faptului că, dacă respingerea] identităţii personale ar fi fost plasată în primele pagini ale *Tratatului^* analiza cauzalităţii ar fi devenit imposibilă: într-adevăr, dacă prin „eu" nu înţelegem decât o aglomerare mişcătoare de elemente discrete şi continue, nu putem vedea cu ce drept am putea explica legătura cauzală pe care o introducem în lucruri recurgând la o *succesiune* de impresii şi de idei, organizate prin asociere habituală. Căci, pentru a exista o succe-] siune, avem nevoie de o instanţă permanentă care să înregistreze faptele succesive, să raporteze trecutul la prezent, să parcurgă într-un sens saii în altul, după voinţa sa, vectorul duratei, transcendenţă a ego-ului nece sară sintezei temporal ordonate a afecţiunilor empirice ale eului. Aceasti este tocmai ceea ce stabilise deja cartea a Xl-a a *Confesiunilor* Iul Augustin, înainte ca tema să fi fost reluată de Husserl. De altfel, Ia sfârşitul *Tratatului,* în *Apendice* (ed. fr., Aubier), Hume mărturiseşte i dificultatea de a explica principiul conexiunii care leagă unele de alte toate percepţiile noastre particulare, pentru a ne da sentimentul identit personale, este „prea greoaie" pentru „intelectul" său. După ce ne : aminteşte că percepţiile noastre nu pot fi distincte, aşa cum sunt perce

acestei mese, *acestui* cămin, Hume nu reuşeşte să găsească, în cursul reflecţiei pe care o face asupra propriei persoane, nici o percepţie internă care să corespundă eului. Fără percepţiile exogene care îl afectează, eul nu este nimic. Şi, în loc să gândească în termenii unei emergente care ne-ar permite să concepem apariţia unor structuri sau a unor procese care, pe măsură ce se complică, ar produce, de exemplu, transcendenţa unei conştiinţe în raport cu conţinuturile, Hume, ca de obicei, explică superiorul prin inferior: spiritul redus la o existenţă inferioară chiar şi „celei a unei stridii", şi aceasta redusă la unica percepţie de sete sau de foame, nu s-ar putea prevala de un eu. Fireşte. însă, cum percepţiile umane sunt multiple. Hume nu vede cum s-ar putea ca principiul distincţiei lor să fie conciliat cu propria sa afirmaţie, după care „spiritul nu percepe niciodată vreo conexiune reală între existenţe distincte". De aceea, el se declară învins în dorinţa sa de a arăta că eul nu este o *unitate,* în sensul realist al termenului, sau o substanţă simplă, victimă a metodei sale analitice care descompune complexul în elementele sale simple, fără a putea regăsi sentimentul viu al sintezei. „Revăzând într-un mod mai riguros secţiunea asupra identităţii personale, îmi dau seama că m-am vârât într-un asemenea labirint încât trebuie să recunosc că nu ştiu cum să-mi corectez opiniile anterioare, nici cum să le fac coerente."
Aşadar, dacă omul percepe calităţile, el însuşi este lipsit de calităţi. Hume anticipează în această privinţă fenomenismul integral al lui Ernst Mach, pentru care „eul nu poate fi salvat".

IV. Raţiunea şi pasiunile

în gândirea autorilor din secolul XVII, „natura" sufletului constă în ^gândire", în reprezentare, în ideea clară şi distinctă; este imposibil să captăm şi să determinăm sufletul prin pasiuni, el fiind la fel de obscur Şi de confuz ca instinctele sau dorinţele pe care le simte datorită legăturii sale cu corpul. Singurul care posedă o valoare etică este actul care pune stăpânire pe aceste *perturbationes animi,* asigurând victoria părţii active [a] sufletului asupra părţii pasive a acestuia. Această victorie pe care [ra]ţiunea o repurtează asupra pasiunilor este semnul şi esenţa libertăţii omului. Scepticismul critic al lui Hume răstoarnă ordinea clasică şi [a]Parent consfinţită a superiorului şi a inferiorului. Pentru el, raţiunea pe [are] filosofii s-au obişnuit să o venereze ca pe facultatea suverană a i nu joacă, în fond, decât un rol cu totul secundar în viaţa psihică

a sa. Departe de a dirija facultăţile „inferioare" ale sufletului, ea nu conteneşte a solicita colaborarea sensibilităţii şi a imaginaţiei, fiind stimulatăi de acestea. Ce este oare raţiunea, dacă nu acest instinct orb care ne împinge să credem în inferenţa bazată pe cauză, inferenţă constitutiv lovită; de incertitudine, nesusceptibilă de a fi validată pe o cale pur logică?
De origine pur psihologică, credinţa în cauzalitate nu se întemeiazăj nicidecum pe principii raţionale universale şi necesare, ci depinde, în fond, de un impuls orb al naturii umane, în care stă, de altfel, forţa credinţelor şi reprezentărilor noastre.

V. Critica principiului cauzalităţii

„Raţiunea, scrie Hume, nu este nimic altceva decât un instinct minun şi obscur al sufletului, care ne face să urmăm o anumită înlănţuire d idei", în vreme ce intelectul este totalitatea proprietăţilor celor mai ge nerale şi celor mai constante ale „imaginaţiei", funcţionând prin obiş nuinţă şi prin asociere.
Cu toate acestea, Hume recunoaşte că matematica nu poate fi în nici un caz considerată ca o simplă chestiune de asociere şi de obişnuinţă. Astfel, el distinge între judecăţile care se referă la *relaţiile dintre idei* (adevăruri relaţionale) şi cele care se referă la *fapte* (adevăruri de fapt). Primele aparţin domeniului logicii şi matematicii; în acest caz, este posibil să dobândim o certitudine absolută, întrucât contrariul unui adevăr con-; ceptual este imposibil din punct de vedere logic. Pe de altă parte, acesta judecăţi nu conţin nici o indicaţie asupra realităţii obiectelor lor. în cazul propoziţiilor care se referă la fapte, contrariul unui enunţ poate fi fals dar el este întotdeauna posibil din punct de vedere logic. Propoziţiile referitoare la fapte se bazează pe experienţă şi sunt guvernate de lege; asocierii ideilor, conformându-se principiului relaţiei de la *cauză* la *efea* „Toate raţionamentele privitoare la fapte par să se întemeieze pe relaţii de la cauză la efect."
Atunci când vedem, de exemplu, o bilă de biliard rostogolindu-se către alta, efectul aşteptat este inferat pornind de la ***t*** experienţă anterioară. Totuşi, după Hume, relaţia de

la cauză la efect ni este o necesitate inerentă obiectelor, şi nu poate deci să fie cunoscută p4 o cale pur raţională, independent de experienţă. „Astfel, orice efect estd un eveniment diferit de cauza sa... necesitatea este ceva care rezidă *îţ* spirit, şi nu în obiecte." Spunem că A şi B sunt legate cauzal atunci câ conjuncţia lor a fost observată de mai multe ori, astfel încât ideea lui
este, prin asociere, urmată de ideea lui B pe baza *obişnuinţei* noastre, însă în acest fel nu putem formula decât o ipoteză despre asocierea obişnuită a ideilor, şi nu despre esenţa lucrurilor. Cunoaşterea adevăratelor origini şi a raţiunii adânci a proceselor rămâne complet ascunsă oamenilor.
Astfel, într-un secol reputat pentru raţionalismul său, Hume este primul filosof care a intentat proces raţiunii chiar în interiorul operaţiilor care păreau cele mai legitime şi mai evidente. Spiritul uman este astfel alcătuit încât el manifestă o tendinţă irezistibilă de a dori să întemeieze în raţiune, adică în drept, idei care nu fac decât să exprime credinţe bazate pe observaţii de fapt. Prin credinţă *(belief)* ne reprezentăm nişte simple legături subiective ca pe o necesitate obiectivă. Aceasta este valabil pentru ideea de substanţă materială, pentru credinţa în unitatea psihologică a eului; mai este valabil şi pentru credinţa în necesitatea cauzală. Dacă a cunoaşte înseamnă a vedea, atunci raportul între doi termeni, unul numit *cauză,* care este prezent, celălalt numit *efect,* fiind absent, este un raport invizibil. Determinismul fizic pe care ne bazăm atunci când credem că soarele va răsări mâine nu este decât un caz particular al procedurilor deterministe prin care spiritul nostru concepe ca o înlănţuire de cauze şi de efecte ceea ce nu este decât produsul concomitentei repetate a unor fenomene identice. Sursa ştiinţei este deci imaginaţia şi nu raţiunea. Orice efect este un eveniment distinct de cauza sa, iar obişnuinţa de a le vedea asociate în succesiuni, în poziţii alăturate şi în mod repetat este cea care ne face să credem în existenţa unei conexiuni necesare între ele. Obişnuinţa *(custom)* succesiunii perceptive de la unul la celălalt (de exemplu, fumul şi focul) care întăreşte conexiunea imaginativă, mergând până la a produce o credinţă irezistibilă (de exemplu, aceea că soarele va răsări mâine deoarece, până în prezent, aurora a succedat crepusculului), nu este cu nimic garantată de natura lucrurilor. Unul dintre paradoxurile celebre evidenţiate de Hume este acela al inducţiei: nu se poate infera generalul din particular, altfel decât în registrul probabilului. Repetiţia particularului nu poate întemeia niciodată generalitatea legii pe care suntem tentaţi s-o inferăm. Pentru ca lucrurile să stea altfel, ar trebui ca m natură să existe un principiu de uniformitate, ca de exemplu acela că "împrejurările a căror experienţă nu am avut-o trebuie să semene cu cele [a] căror experienţă o avem." Există însă în experienţa noastră ceva care să ne garanteze că natura se supune acestui principiu de uniformitate? Nu, nu vedem de ce experienţele noastre trecute, oricât de asemănătoare ar fi între ele, ar trebui să păstreze această uniformitate în viitor.

Or principiul uniformităţii naturii este singura justificare a inducţiilor **şi|** previziunilor noastre, a tendinţei pe care o avem de a căuta cauze pent ceea ce vedem şi efecte pentru ceea ce facem: acest principiu ne înteme iază acţiunea, orientată spre rezultatele viitoare, şi cunoaşterea, înrădăci-* nată în trecut; cu toate acestea nu avem nici o dovadă că lui i-ar corespunc ceva în realitate. în orice caz, pentru Hume, raţiunea, fie ea ştiinţifică sau filosofică, are un rol analitic şi explicativ, însă în nici un caz sintetic[1] sau creator de cunoştinţe. Aceasta este viziunea asupra raţiunii în care trebuie căutat în primul rând motivul refuzului lui Hume de a lua în considerare orice raţionament ***a priori*** referitor la existenţa lui Dumnezeu.

VI. Critica religiei

Doctrina cauzalităţii susţinută de Hume zădărniceşte orice întreprin-1 dere care şi-ar propune să întemeieze raţional religia, aşa cum încercau să facă unii filosofi care, în numele Iluminismului, considerau binevenită j epurarea religiilor pozitive de arsenalul lor simbolic, etichetat drept pură **fantasmagorie.** Pentru Hume, nivelul la care trebuie căutată rădăcina! adâncă a religiei este acela al vieţii instinctuale. Sentimentul de frică este începutul oricărei religii. De îndată ce schiţăm o geneză a reprezentărilor j religioase, nu mai descoperim în religie nici un conţinut obiectiv, **nicil** un sens sublim, nici un conţinut speculativ sau etic original. Religia nu j are nici o bază raţională sau etică; raţiunea sa de **a** fi este exclusiv de ■ ordin antropologic. Prin urmare, *Istoria naturală a religiei* aplică **lai** fenomenul religios principiile filosofiei experimentale care pretind să desluşească natura umană. Speculaţia sau meditaţia asupra principiilor!

Fiinţei şi ordinii lumii, percepute ca înţelepciune infinită, nu au putut] provoca, nici întemeia sau justifica primele reprezentări în legătură **cil** Dumnezeu. Oamenii sunt dependenţi de instinctele şi pasiunile lor; spe-j ranţa sau frica sunt căile pe care oamenii au fost iniţial conduşi înspre] credinţa religioasă, rămânând pentru totdeauna la ea. Nu gândirea **saill** voinţa morală, ci jocul pasiunilor şi al imaginaţiei este izvorul din **cărei** se hrăneşte religia. Hume refuză să ierarhizeze religiile: consideraţiile! de mai sus sunt valabile şi pentru religiile care se pretind „superioare"*M* pur „spirituale", precum creştinismul ori transpunerea raţionalistă **şii** deistă a acestuia, care urmărea să risipească dezordinea semănată de j articolele divergente de credinţă. în această privinţă, Hume este de **acordl** cu majoritatea gânditorilor epocii sale. Dar se desparte de ei atunci când **I**

el aplică aceeaşi critică sceptică religiilor naturale sau teismului. Astfel, teza fundamentală din *Discursuri asupra religiei naturale* este aceea că religiile „superstiţioase" şi religia „filosofică" nu sunt decât două forme ale uneia şi aceleiaşi credinţe pasionale. Teismul, departe de a fi o religie fondată pe raţiune şi ca atare îndreptăţită să critice superstiţia vehiculată de religia pozitivă, nu este altceva decât o formă de credinţă religioasă care s-a substituit alteia, şi care se amăgeşte atunci când crede că **a** depăşit-o. Teismul nu este nimic altceva decât o fantezie filosofică.

VII. Ruptura legăturii tradiţionale dintre credinţa religioasă şi inteligenţă

Dacă credinţa religioasă *ifaith)* este o atitudine de încredere ontologică, tradiţia punea în legătură credinţa ca opinie *(belief)* cu o sarcină de elucidare raţională a articolelor de credinţă religioasă propovăduite şi a marilor texte întemeietoare. Ea se întemeia pe o antropologie care insista asupra structurii fragile şi complexe a sufletului, asupra decalajului în timp al dezvoltării facultăţilor, pretinzând mai întâi sufletului predispus la credinţa religioasă să o primească, într-o formă evident neinteligibilă în primă instanţă pentru o inteligenţă imatură („Crede pentru a înţelege"). în acelaşi timp, această concepţie tradiţională stabilea, în interiorul limbajului, adică al culturii, baza şi jaloanele unei munci de elucidare exterioară, a cărei menire era de a încorona studiul, efortul hermeneutic al inteligenţei („înţelege pentru a crede"). Această antropologie concepea omul ca pe un complex de funcţii — senzoriale, afective, spirituale, raţionale — a căror geneză nu asculta, pentru fiecare în parte, de aceeaşi lege sau de acelaşi ritm. în acelaşi timp, educaţia globală a omului în devenire trebuia să urmărească o integrare cât mai armonioasă cu putinţă, -.graţia" împlinind prin această integrare împlinirea însăşi a naturii. (Trebuie să înţelegem în genere prin „graţie" — dincolo de diferitele specificări ale acestui termen — acea putere de unificare adâncă a sufletului menită să pună în acord, uneori în mod neaşteptat sau nesperat, toate facultăţile anumitor spirite înclinate în mod natural spre un fel de haos polimorf care le interzice pacea sau bucuria interioară.) Se postula [a]stfel existenţa unui centru psihic, în acelaşi timp integrator şi regulator, [Ca]re îşi transcende funcţiile empirice: sufletul, garant al unicităţii şi [a']identităţii personale. Bineînţeles că poziţia lui Hume este diametral °Pusa acestei viziuni moştenite din Antichitatea târzie care, îmbrăcând

numeroase variante, a caracterizat până în secolul XVII dezbaterile asupra relaţiilor dintre natură şi graţie, procesele complexe desemnate cu ajutorul acestor cuvinte. O dată cu Hume, nu mai regăsim nimic din toate acestea: ne aflăm aşadar în plină modernitate. Credinţa nu mai are nici o funcţie speculativă; totdeauna interesată, oarbă, ea nu serveşte decât la satisfacerea unor necesităţi strict vitale: ea se află în slujba intereselor practice j ale unui „eu" deposedat de orice fel de centru ontologic, ale unui eu risipit. Orice credinţă religioasă, fie ea şi purificată, precum religia naturală a filosofilor şi savanţilor secolului său, este o credinţă lipsită de raţiune. Cum s-ar putea face hermeneutica unei superstiţii? Hegel va regreta această orbire naivă a Iluminismului.

VIII. Morală şi politică

Gândirea clasică, de sorginte antică, afirma primatul raţiunii asupra pasiunilor, acestea din urmă fiind la fel de obscure ca şi dorinţele şi instinctele care iau naştere din unirea sufletului şi a corpului. Astfel, singurul care deţinea valoare etică era actul care reuşea

să domine aceste *perturbationes animi,* asigurând victoria părţii active a sufletului asupra celei pasive. Această victorie a raţiunii asupra pasiunilor era semnul şi esenţa libertăţii umane, implicit a demnităţii sale. Hume respinge pretenţia raţiunii la hegemonie. Acesta este motivul pentru care, în opinia sa„ liberul arbitru este perfect fictiv. Suntem „cauzaţi" în sensul în care voinţa noastră este animată de mobiluri pasionale, fără a fi însă constrânşi. Raţiunea este experienţa pe care o dobândim cu privire la mijloacele de a ne atinge scopurile sensibile, descoperirea conexiunii dintre obiectele: susceptibile de a ne afecta. „Sclavă a pasiunilor noastre", ea nu poate' niciodată, ca atare, „să producă o acţiune sau să genereze un act deî voinţă", nici să le inhibe, să combată sau să stăvilească vreo pasiune sau vreo emoţie. însă căutarea egoistă a propriei satisfacţii nu ne face incapabili de a avea sentimente de simpatie care ne îndeamnă la bunătate.; Resimţim un „sentiment de omenie" susceptibil de a „corecta" senti-J mentele trăite din punctul nostru de vedere, pentru a generaliza cumvaJ în mod imparţial, aceste sentimente. Hume admite existenţa unui simţ[1] moral fondat pe *simpatie,* la care concură obişnuinţa, imaginaţia, educaţia şi arta politică. Sursa acestui sentiment moral se află *înfrânte,* constituţia naturii noastre care ne este necunoscută. Nu putem să o explicăm; **nil** facem decât să o constatăm.

Gândirea politică a lui Hume este tributară antropologiei sale. Omul lui Hume este studiat în fenomenalitatea sa empirică, ca fiinţă individuală ce prezintă o „îmbinare monstruoasă" de slăbiciune şi de nevoie *(Tratat).* Slab, omul nu îşi poate fi sieşi suficient şi trebuie să conteze pe societate pentru a se conserva şi a prospera. Or interesul, pasiune nesăţioasă a achiziţionării de bunuri şi de averi pentru sine şi pentru cei apropiaţi, generând conflictul social, face necesară convenţia juridică şi politică, ca şi convenţiile intelectuale şi morale care sunt principiile dreptăţii, într-adevăr, la Hume, ideea de dreptate capătă un conţinut specific şi subiectiv derivat din mobiluri empirice, într-un sistem în care omul este înfăţişat exclusiv din punctul de vedere al nevoilor sale materiale. Această idee de dreptate nu este derivată din natura umană (pentru că nu este natural să respecţi proprietatea celuilalt), ci din acel artificiu util care este dreptul pozitiv (care garantează din punct de vedere juridic această proprietate). Actul drept este cel a cărui îndeplinire este determinată de lege. Ideea de dreptate este derivată artificial din ideea de lege şi provine în întregime din reprezentarea constantă a legilor, a dreptului stabilit, el însuşi emanaţie convenţională a altei convenţii, şi anume a statului. Deşi convenţională, instituţia statului nu este, pentru Hume, contractuală. Convenţia este „un acord încheiat între oameni fără ca vreo promisiune să intervină", comparabilă cu cooperarea a „doi oameni care trag la ramele unei bărci". Pentru Hume, puterea are un caracter *defacto* şi nu poate fi întemeiată în drept: originea sa mai mult sau mai puţin îndepărtată în timp este în toate cazurile cucerirea prin forţă. Hume reia, de altfel, formula conform căreia „Posesiunea înseamnă drept", legitimitatea titularului suveranităţii provenind din vechimea sa mai mare. Iată de ce Hume critică doctrina contractului social, aceea a lui Rousseau, însă în primul rând aceea a lui Locke, care postulează că societăţile s-au constituit Printr-un contract liber consimţit între indivizi. Veritabila întemeiere a autorităţii este obişnuinţa de a se supune, contractată de popor, sau abilitatea superioară a unei minorităţi sau a unui singur om capabil să-şi impună voinţa în faţa celorlalţi. Nu trebuie decât să ne gândim la evenimentele care au zdruncinat Anglia secolului XVII. în orice caz, recunoaşterea avantajelor sociale ale supunerii politice este suficientă pentru [a] ° explica. în numele acestui empirism, Hume neagă în fapt dreptul Poporului la rezistenţă, chiar dacă recunoaşte legitimitatea acesteia, în [m]°d excepţional, „în cazul unei tiranii şi al unei oprimări crude."

IX. De la melancolie la scepticismul moderat

Făcând un bilanţ al acestei filosofii care, descalificând pretenţiile noastre de cunoaştere, pulverizează fiinţa într-o acumulare de fenomenalităţi subiective şi de impresii discontinue pe care ştiinţa le conectează abuziv prin principiul cauzalităţii, înţelegem angoasa de care a fost cuprins autorul. Distrugerea dogmatismului este totală: nu există nimic în afara noastră, cel puţin nu din câte ştim noi. Deasupra noastră, nimeni: ideea de Dumnezeu este un concept orb. însă, în interiorul nostru, nu dispunem de nici un centru care să persiste neschimbat de-a lungul neîncetatului du-te-vino al fenomenelor. Credinţa în existenţa unei busole interioare va lua şi ea calea neantului împreună cu celelalte fabule ale fanteziei umane.

Dacă ne-ar fi greu să concepem ce loc mai poate ocupa bucuria într-o asemenea viziune

asupra lumii, mai este oare loc pentru vreun fel de înţelepciune? Căci, dacă realul nu este decât o aparenţă pe care ne prefacem că o credem coerentă prin folosirea neîntemeiată a cauzalităţii, din care face un surogat de subiect, viaţa nu este decât un vis în care nu este posibil să sesizăm realitatea sau adevărul. înţelegem, prin urmare, toată această răvăşire şi tristeţe filosofică ce a pus stăpânire pe Hume, atunci când se pregătea să încheie prima parte din *Tratatul asupra naturii umane.* Hume este în situaţia unui navigator care, stabilind coordonatele locului în care se află, după ce a evitat stâncile şi a scăpat de la naufragiu, luând hotărârea curajoasă de a-şi continua călătoria, cu ambiţia de a face ocolul lumii pe nava sa avariată de furtuni şi care ia apă, ajunge la disperare din cauza imperfecţiunii facultăţilor sale şi se întreabă dacă nu era mai bine să fi pierit pe stânca stearpă pe care eşuase, decât să continue să sfideze imensitatea oceanului. El declară că este primul care s-a înspăimântat de ravagiile pe care critica sa le-a produs pretutindeni. Se simte abandonat de toată lumea — metafizicieni, logicieni, matematicieni, teologi —, el, care simte atât de mult nevoia de a fi recunoscut de ceilalţi, el, care îşi dorea cu atâta înflăcărare gloria literară. „Lumea întreagă se uneşte pentru a mi se opune şi pentru a mă contrazice; şi totuşi, slăbiciunea mea este imensă atunci când simt cum părerile mele slăbesc şi se prăbuşesc de la sine atunci când aprobarea celorlalţi nu le susţine." Cu toate acestea, natura îl ajută să „alunge norii" pe care raţiunea nu îi putuse dizolva. „Ea [natura] m-a smuls din melancolia filosofică şi din delirul de care eram cuprins... Iau cina, joc zaruri, vorbesc şi mă simt bine împreună cu prietenii mei." Astfel, divertismentul monden este remediul disperării pasagere în care îl aruncase activitatea filosofică. Exerciţiul

raţiunii nu mai este un leac pentru nebunia lumii; raţiunea nu face decât să-1 înnebunească, astfel încât filosoful găseşte consolarea ideilor sale deznădăjduite revenind într-o lume nesigură, dar amuzantă.

Conştient deci de caracterul distructiv al unui scepticism „extrem", Hume reaminteşte că acesta nu este decât un ocol metodologic menit să „scoată în evidenţă condiţia stranie a oamenilor", incapabili să întemeieze vreuna dintre acţiunile lor. Este motivul pentru care Hume optează pentru un „scepticism *moderat',* care să corecteze „îndoiala nediferenţiată a pi-ronismului cu ajutorul simţului comun şi al reflecţiei". Nu putem decât să-i dăm dreptate lui Hume atunci când dă o lecţie de modestie şi de rezervă „celor care raţionează dogmatic", cuprinşi de o aroganţă care îi face să respingă argumentele celorlalţi, îngrădind adevărul pe care pretind că îl deţin în privinţa scrierii sale, adică a literei sale prost înţelese; adevărul de la care aceştia se revendică se transformă astfel în impostura unor oameni falşi şi, prin chiar aceasta, falsificatori ai adevărului pe care îl trâmbiţează. Hume este demn de toată stima noastră atunci când ne aminteşte că, „în general, există un grad de îndoială, de prudenţă şi de modestie care trebuie să-1 însoţească întotdeauna pe omul care raţionează corect, în cercetările şi în deciziile de orice fel" *{Cercetare).* El însuşi îşi permite astfel să realizeze acel tur de forţă pe care adverarii scepticismului îl ceruseră atâta timp pironienilor, şi anume de a se îndoi de propria îndoială. Hume spune că ni se întâmplă să nu fim absolut siguri de nesiguranţa noastră. „Pot fi oare sigur că, abandonând toate opiniile stabilite, sunt pe calea cea bună spre adevăr? şi ce criteriu ne va permite oare să distingem calea cea bună?" Pe de altă parte, el este însă una şi aceeaşi persoană cu cea care scrie, la sfârşitul *Cercetării:* „Când parcurgem, pătrunşi de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem? Dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de şcoală, bunăoară, şi ne întrebăm: Conţine el vreun raţionament abstract privitor la cantitate sau număr? Nu. Conţine el oare vreun raţionament întemeiat pe experienţă cu privire la fapte şi existenţă? Nu. încredinţaţi-1 atunci focului, căci nu poate conţine nimic altceva decât sofisme şi iluzii" *(Cercetare asupra intelectului omenesc,* p. 225).

Concluzie

în ceea ce ne priveşte, ar fi mai bine să fim, pentru orice eventualitate, mai prudenţi şi, printre toate sistemele de gândire care constituie patrimoniul culturii noastre, să ne aplecăm pentru a medita asupra gândirii

lui David Hume, căci el ne face să ne înţelegem mai clar pe noi înşine şi „criza conştiinţei europene" care nu a încetat să se radicalizeze. „Vidul valorilor" ***(Weri-***

***Vakuum),* în** care Hermann Broch vedea simptomul cel mai grav al acestei crize, corelativ cu disoluţia eului, a condus la un individualism lipsit, în mod paradoxal, de orice pretenţie la individualitate, însă o omenire dezorganizată, mândră de a fi răsturnat „marii idoli metafizici", nu este prea depate de a-şi crea alţii, cu nimic mai puţin periculoşi. .. fără să mai punem la socoteală întoarcerea a ceea ce a fost distrus (refulat?) o dată cu „risipirea elementelor" (Musil). Aceste „elemente" au devenit adesea de nerecunoscut întrucât s-au alienat, smulse din arhitectura de ansamblu în care îşi aveau raţiunea de a fi relativ la întreg. Dar nu s-a întâmplat oare mereu ca umanitatea să se reconstruiască tocmai pe un câmp de ruine, după demolările concertate sau distrugerile sofisticate? în orice caz, Hume a indicat tranşant destinul fiinţei umane.

Bibliografie

Berkeley, de F. Farago

• *Opere*

CEuvres, ed. publicată şi coordonată de Genevieve Brykman, Paris, PUF, 1985.
CEuvres choisies, ed. bilingvă, tr. fr., prefaţă şi note de Andre Leroy, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.
De l'obeissance passive, tr. fr. Didier Deleule, Vrin, L983. *Principles ofHuman Knowledge* (tr. fr., *Principes de la connaissan* ***humaine,de*** Dominique Berlioz.Garnier-Flammarion, 1991).
Alciphron *ou le Pense-menu,* cu o prezentare de Jean Pucclle (despre importanţa doctrinei semnelor).
Siris, tr. fr. şi prezentare de Pierre Dubois, Vrin, 1971.

• ***Studii***

Andre-Louis Leroy, *George Berkeley,* PUF, 1959. Jean Pucelle, *Berkeley,* Seghers, 1967.
M. Gueroult, *Berkeley: quatre etudes sur la perception et sur Dieu,*
Paris, Aubier, 1956.
Pierre Dubois, *L'QLuvre de Berkeley,* Vrin, 1985.
Genevieve Brykman, *Berkeley. Philosophie et apologetique,*
2 volume, Paris, Vrin, 1984 (studiu fundamental care corectează erorile reducţioniste comise în interpretarea lui Berkeley).
Genevieve Brykman, *Berkeley et le voite des* ***mots,*** Vrin, 1993.
Bernard d'Espagnat,/4 *la recherche du reel,* Paris, Gaufhier-Villars, 1979.
E.P. Wigner, *Symmetries and Reflexions,* Bloomington and London, Indiana University Press, 1967 (laureat al premiului Nobel pentru fizică, reprezentant al tendinţei idealiste din fizica contemporană).
Colectiv, *La Matiere aujourd'hui,* col. Points Sciences, 1981.
Hume, de F. Farago

• *Opere*

Treatise of Human Nature (tr. fr. Andre-Louis Leroy, Aubier-Montaigne, reed. 1962).
Abrege du Trăite de la nature humaine, ed. bilingvă, prezentată de Didier Deleule, Paris, Aubier-Montaigne, 1971. *Cercetare asupra intelectului omenesc,* tr. M. Flonta, A.P. Iliescu, C. Niţă, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987. *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (tr. fr. Andre Leroy, Aubier-Montaigne, 1947).
Histoire naturelle de la religion, autres essais sur la religion, tr. fr. Michel Malherbe. Vrin, 1989.
The Dialogues Concerning Natural Religion, tr. fr. Michel Malherbe. Vrin, 1987.
Essais politiques, prezentare de Raymond Polin, Vrin, 1972. *Essais esthetiques, 2* voi., tr. fr. Renee Bouveresse, Vrin, 1973-1974. *Lettre d'un gentilhomme ă son anii d'Edimbourg,* Belles Lettres.

^r

[1] *Studii*

N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume: a criticai study ofits* ***origins*** *and central doctrines,* London, 1941. Andre-Louis Leroy, *DavidHume,* PUF, Paris, 1953.
Andre-Louis Leroy, *La Critique et la religion diez David Hume,* Paris, 1930.
Jean Pucelle, *Hume ou l'ambiguite,* Seghers.
G. Deleuze, *Empirisme et subjectivites; Essai sur la iiature humaine selonHume,* PUF, 1953.

Michel Malherbe, *La Philosophie empiriste de David Hume,* 1984, ediţia a doua corectată.
ld., Kant ou Hume, ou la raison et le sensible, Vrin, 1980.
ld., Qu 'est-ce que la causalite? Hume et Kant, Vrin, 1994 (Pre-textes).
Didier Deleule, *Hume et lâ naissance du Hberalisme e'conomique,* Aubier, 1979.
Francois Chirpaz, *Hume et le proces de la metaphysique,* Beauchesne, 1989.
Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie,* PUF, 1984. G. Vlachos, ***Essai*** *sur la politique de Hume,* Atena, 1955.
J.-P. Clero, *La Philosophie des passions chez David Hume,* Klincksieck, 1985.
CAPITOLUL III
FILOSOFIA GERMANĂ
Introducere de Jacqueline Russ
Vom întreprinde aici analiza gânditorilor ce ţin de idealismul german: ne aflăm în faţa unei revoluţii în gândire. Idealismul german se naşte o dată cu înnoirile lui Descartes şi Rousseau (cf. B. Bourgeois, *La philosophie allemande classique,* Que sais-je, PUF).
Ceea ce apare ca o noutate o dată cu *Critica* lui Kant este necesitatea raţiunii care, fireşte, nu percepe absolutul fiinţei, aducând totuşi experienţei adevărul său. *Kant* restaurează imperiul raţiunii în ordine teoretică, dar şi (sau mai ales) în sfera practică. De acum încolo, obiectul va gravita în jurul subiectului şi a raţiunii (teoretice, practice). *Fichte, Schelling* şi *Hegel* vor moşteni acest refuz kantian de a aservi obiectului cunoaşterea şi practica. Astfel, Kant a dat naştere unui curent „idealist", în care obiectul este constituit de către subiect.
Cu toate acestea, trebuie să observăm trăsăturile specifice ale *idealismului german* comun lui Fichte, Schelling şi Hegel: aceste filosofii post-kantiene împărtăşesc efortul de desăvârşire a construcţiei *a priori* a obiectului cunoaşterii, repunând în discuţie opoziţia kantiană dintre fenomen şi numen. în particular, la Hegel, ştiinţa se raportează la sine în caracterul său absolut.
Kant (1724-1804)
de Alexis Philonenko
Wolff a rămas părintele filosofiei germane în măsura în care ideca de sistem i-a dominat pe cei mai mari gânditori germani, Kant, Fichte şi Schelling, dar mai ales Hegel. Un examen aprofundat conduce la constatarea

că problemele întâlnite de aceşti gânditori au un caracter specific şi că, de exemplu, de la Schelling la Hegel - ca să luăm în considerare cazul cel mai spinos — descoperim mai ales soluţii de continuitate.
I. Cercetarea kantiană
1. Introducere în problematica transcendentală
Totul a început cu Immanuel Kant şi cu celebra sa *Critică a raţiunii pure.* Kant a declarat că va trebui să treacă un secol până ce va fi înţeles, şi, când măsurăm amploarea absurdităţilor care au fost rostite cu privire ia opera sa, trebuie să admitem că avea în mod sigur dreptate. în *Critica raţiunii pure* (prima ediţie 1782, a doua ediţie 1787), el marcase începutul unei filosofii *transcendentale* în cadrul căreia încerca să descopere condiţiile de posibilitate (sau esenţele) operaţiilor majore ale spiritului uman, şi îşi propunea să răspundă la întrebarea *Ce pot să ştiu?*, cercetând dacă, şi în ce condiţii, sunt posibile judecăţile sintetice *a priori* (judecăţi universale şi necesare, şi în care, spre deosebire de judecăţile analitice, predicatul nu este conţinut în subiect). Kant evidenţiase valoarea ştiinţelor matematice şi a fizicii newtoniene, distingând cu grijă între fenomenele conţinute în simpla percepţie a simţurilor (curgerea timpului = asocierea prin obişnuinţă a imaginilor date de simţuri) şi cele supuse comprehensiunii matematice (mărimea intensivă şi ordinea timpului = calculul diferenţial). Se mai ştie că în acea secţiune din opera sa rezervată dialecticii transcendentale, Kant dezvăluise incapacitatea raţiunii umane (finite) de a dovedi nemurirea sufletului (Eul), de a soluţiona, de exemplu, contradicţia ce pare să existe în lume între determinism şi libertate (Lumea), de a demonstra, în fine, existenţa lui Dumnezeu (Fiinţa supremă). Aceste rezultate fuseseră obţinute graţie unui demers precis care consta în cercetarea condiţiilor de posibilitate a obiectelor cunoaşterii, adică a *metodelor* susceptibile să le construiască.

2. Revoluţia copemicană

Kant s-a exprimat foarte stângaci asupra sensului cercetării sale atunci când a comparat-o cu revoluţia copemicană, deşi de obicei se consideră că în aceasta i-ar sta titlul de glorie. Kant spunea, în esenţă, că până la el se lacuseră eforturi de a se dovedi buna întemeiere a cunoaşterii lăsând subiectul să graviteze în jurul obiectelor, aşa cum, conform ipotezei

ptolemaice, se încercase din răsputeri stabilirea unei ordini în traiectoria planetelor alegând pământul drept centru. După cum se ştie, Copernic simplificase întreaga problemă ridicată de traiectoria corpurilor cereşti punând soarele în centru. Kant pretindea că 1-a imitat pe Copernic făcând obiectele să graviteze în jurul subiectului. Această lectură, mult prea clară, a operei sale (predată întotdeauna) era catastrofală sub două aspecte. Pe de o parte, ideea de *subiect* era prost definită în cadrul unei simple metafore, şi mulţi au crezut că aici se reîntâlneau cu acel subiect psihologic cu care îi obişnuise filosoful englez Locke. Celebrul filosof şi interpret al lui Kant, S. Maimon, a crezut că, în definitiv, trebuia determinat raportul între punctul-lume şi punctul-subiect. Pe scurt, întreaga doctrină a fost înţeleasă ca un *idealism subiectiv* ce transformă lucrurile în idei. Victor Cousin, de exemplu, ne învăţa că doctrina kantiană afirmă că lucrurile nu sunt decât reprezentări şi că lumea nu există decât în spiritul nostru. Ceea ce este evident absurd. Totuşi, aceasta a fost impresia lăsată de doctrina lui Kant şi, spune Victor Cousin, Fichte (cu al său Eu absolut) nu a făcut decât să împingă la ultimele sale consecinţe *scepticismul* lui Kant, care credea că ruinase ştiinţa pentru a face loc credinţei, abolind pretenţiile metafizicii, în primul rând cele referitoare la Eu, Lume şi Dumnezeu. Dar *subiectul* vizat de Kant nu era individul empiric psihologic determinat — caz în care Victor Cousin ar fi avut cu siguranţă dreptate —, ci *ştiinţa însăşi,* graţie căreia accedem la obiectele care gravitează în jurul său în măsura în care, în structura lor determinată, aceste obiecte sunt constituite de *metodele* pe care le aplicăm. De aceea, în alt pasaj Kant consideră, cu mult mai multă dreptate, că întreaga *Critică* este un „tratat asupra metodei". Să luăm un exemplu: geometria. Ea deţine o metodă, ba chiar şi o condiţie de posibilitate, şi anume reprezentarea *(Vorstellung)* a spaţiului; analiza acesteia din urmă arată că ea este o formă *a priori* a sensibilităţii, neputând fi dedusă din experienţă ci determinată ca acel ceva în care ne pot fi date senzaţiile. Obiectul geometriei depinde de această condiţie de posibilitate sau *metodă.* O dată ce este înţeleasă această idee, o dată ce ne dăm seama că revoluţia copemicană semnifică evidenţierea metodelor prin care obiectul ştiinţific este cuprins Şi înţeles (în sensul latin al lui ***comprehendere),*** pătrundem în dimensiunea transcendentalului.

- Subiectul care filosofează

Insă aceasta permite evitarea unei a doua greşeli uriaşe. în interpretările „criticii" kantiene niciodată nu se caută să se precizeze poziţia

subiectului filosofic care expune aceste condiţii transcendentale de posibilitate (altfel spus, aceste esenţe). Totul, în lectura obişnuită, se petrece de parcă poziţia acestuia nu ar ridica nici un fel de probleme: pe scurt, subiectul filosofic s-ar deplasa tatonând în jurul obiectului său, ca şi cum revoluţia copernicană nu l-ar privi şi pe el. Pierzându-ne răbdarea, ni-1 imaginăm ca derivând doar din propria sa fantezie metodele fundamentale ale ştiinţei, care s-ar roti de acum încolo în vid, aşa cum se spunea, într-o primă fază, că subiectul gravitează în jurul obiectului. Dar subiectul filosofic deţine o metodă şi un scop. Metoda sa nu constă în a genera fiziologic momentele fundamentale ale ştiinţei, ci în a le *descrie.* Avem aici o fenomenologie transcendentală care dezvăluie esenţele ştiinţei sau categoriile care fac posibilă judecata ştiinţifică sau sintetică *a priori* — de unde şi formularea pe care Kant o dă întrebării referitoare la ştiinţă: cum sunt posibile judecăţile sintetice *a priorii* în descrierea sa, subiectul filosofic examinează mai întâi matematica, apoi fizica lui Newton, şi în fine metafizica. în matematică se întâlnesc judecăţi sintetice ale căror condiţii de posibilitate (spaţiul şi timpul) compun Estetica transcendentală. Dar la acest nivel, scopul filosofului nu poate fi atins. Mai precis, acest scop este următorul: trebuie ca, prin metoda descrierii pure, raţiunea să se gândească şi să se înţeleagă pe sine, altfel spus ca *subiectul care filosofează să devină raţiunea însăşi.*

Or aceasta nu este posibil la nivelul strict al Esteticii transcendentale, care nu priveşte decât formele pure ale sensibilităţii; se va postula atunci, ca sursă a afecţiunilor, un lucru în sine care va limita într-o manieră exterioară şi *transcendentă* fenomenele date în timp şi spaţiu, relativizându-le. Acest punct de vedere (conform căruia filosoful priveşte, ca să zicem aşa, raţiunea din exterior) este cel prin care kantianismul este în general definit. El este total insuficient.
Dar acest punct de vedere trebuie aprofundat. într-adevăr, conti-nuându-şi analiza, Kant degajează principiile fizicii sau categoriile, de exemplu cauza şi efectul, găsind douăsprezece. Aici se cuvin făcute mai **multe** remarce. Pe de o parte, deoarece categoriile (de exemplu, cauza) fără intuiţie (de exemplu, timpul) sunt vide, iar intuiţiile fără concepte (cauza) sunt oarbe, trebuie arătată conexiunea categoriilor şi a intuiţiilor, şi acesta este obiectul *Deducţiei transcendentale.* Pe de altă parte, în această conexiune, departe de a se juxtapune sensibilităţii, intelectul o *limitează* pe aceasta sub un dublu aspect: în primul rând, el arată cum j toate reprezentările se raportează fie la un obiect transcendental=X, fie la judecata *Eu gândesc,* care trebuie să însoţească toate reprezentările mele; în al doilea rând, intelectul dovedeşte că *el însuşi limitează pretenţiile*

sensibilităţii. Transcendenţei lucrului în sine i se substituie imanenţa obiectului transcendental = X, postulat de către raţiunea însăşi şi nu de către subiectul care filosofează. Sau, mai degrabă, subiectul care filosofează devine raţiunea însăşi (ca intelect) şi, în măsura în care obiectul transcendental = X devine punctul de referinţă al oricărei reprezentări, el este *ca lucru în sine principiul experienţei posibile*, convertibil cu *Eu gândesc,* care este celălalt pol la care trebuie să se raporteze reprezentările. Interiorizat, lucrul în sine devine pentru intelect *numen* şi raţiunea încetează să aibă margini (trasate din exterior), pentru a poseda limite pe care şi le stabileşte în mod imanent, în vreme ce în conexiunea conceptelor şi a intuiţiilor, fizica matematică îşi descoperă legitimitatea întemeindu-se, cu mărimea intensivă, pe calculul infinitezimal. în acest moment, călăuzită de ideea de infinit matematic şi fizic, raţiunea realizează examenul metafizicii — eul, lumea şi Dumnezeu — în care apelează la logica generală ca organon. Limitată la examenul critic al discursului, logica generală este preţioasă: ea permite, de exemplu, depistarea contradicţiilor. însă dacă îi dăm o folosire constitutivă şi nu doar critică, logica generală, întrucât omite în construcţiile sale *ideea de timp,* devine *dialectică* şi se încurcă în sofisme. *Logica aparenţei* sau *dialectica transcendentală* urmează în mod necesar rezultatelor anterior obţinute şi care constituiau *logica adevărului.* Ea arată că raţionamentele pe care le facem cu privire la substanţialitatea sufletului (prin care se crede că s-ar conchide nemurirea acestuia) sunt nişte născociri şi oferă o critică a idealismului a cărui formă masivă este furnizată de sistemul lui Berkeley, sprijinit pe axioma *Esse est percipi.* Ea mai dovedeşte că raţionamentele noastre (expuse sub formă de teze şi antiteze) despre infinitatea sau finitudinea lumii, despre continuitate şi compoziţie, despre opoziţia dintre determinism şi libertate, despre independenţa sau dependenţa lumii, sunt eronate deoarece noţiunea de timp este incorect dezvoltată. Această incorectitudine constă fie în aceea că ne facem despre timp o idee pur subiectivă (în loc să-1 înţelegem ca pe o noţiune *ideală* în mod transcendental), fie în aceea că îl postulăm ca pe o *realitate* transcendentă. Sunt dezvoltate astfel principalele idei metafizice referitoare la lume, în vreme ce raţiunea, criticându-se din ce în ce mai profund, se apropie de esenţa sa. Ea o atinge în cele din urmă în examenul teologiei raţionale. Sunt distruse trei argumente ce urmăresc să dove-dească existenţa lui Dumnezeu: mai întâi argumentul ontologic (conform căruia din esenţa lui Dumnezeu se conchide existenţa sa, considerată ca ᵘn predicat care decurge în mod necesar din perfecţiunea esenţei), apoi

argumentul cosmologic şi,în fine, argumentul fizico-teologic; acesta din urmă presupune de fapt primul argument, întrucât se întemeiază pe ideea de Dumnezeu. Două lucruri trebuie reţinute din această critică. Pe de o parte, principiul său: fiinţa nu este un predicat. Pe de altă parte, ideea de Dumnezeu. Această ultimă idee, a cărei existenţă nu o putem deduce, poate fi totuşi privită ca *ideal al raţiunii pure,* şi cu această idee, care poate să aibă drept consecinţă *credinţa raţională,* raţiunea ajunge la ea însăşi,

desăvârşind revoluţia copernicană: *raţiunea finită* este *ideea de Dumnezeu. Aceasta este esenţa transcendentală care unifică întreaga dezvoltare a raţiunii şi pătrunderea acesteia în ea însăşi.* Putem acum înţelege corect fraza prin care Kant îşi rezumă opera teoretică: „A trebuit să abolesc ştiinţa pentru a face loc credinţei". Această credinţă este privită de Kant ca o „nevoie" a raţiunii şi se poate spune că, în concepţia lui Kant, raţiunea este o *nevoie de Dumnezeu.* Rezultatul global la care conduce întrebarea *Ce pot să ştiu?* culminează într-o transformare a noţiunii de raţiune în tradiţia occidentală. Niciodată Descartes nu ar fi spus că, în calitate de idee a lui Dumnezeu, raţiunea este o nevoie. De altfel, esenţialul criticii hegeliene a filosofiei lui Kant va fi un efort menit să restabilească raţiunea în necesitatea ei speculativă.

4. Kant şi anticii

Kant definise la nivelul intelectului *metodele* subiectului cunoscător sau categoriile (forme ale intelectului). I s-au adresat numeroase reproşuri, iar L. Brunschvicg, de exemplu, a scris că o categorie constă în ceea ce este pre-judecat. El dorea să debaraseze kantianismul de întreaga sa schelărie scolastică (categoriile) şi să nu reţină, dincolo de sistem, decât intenţia critică. Dar Kant, cu siguranţă, avea în vedere ceva mai profund; fără îndoială că el nu ignora (aceasta este chiar o temă majoră în teoria mărimii intensive) că ştiinţa modernă este diferită de cea a anticilor, prima fiind fondată pe ideea de *funcţie,* deci pe timp, iar cea de-a doua pe ideea de *substanţă An* care spaţiul joacă un rol decisiv (să ne gândim la *Menon,* al lui Platon). Totodată, remarcând această divergenţă, şi inventariind metodele intelectului pur, Kant a fost obligat să constate omogenitatea dintre marile idei ale anticilor şi ale contemporanilor. Există aici un fapt care dă de gîndit. între antici şi noi este posibil dialogul. în materie de ştiinţe, grecii rămân maeştrii noştri de gândire, iar cercetarea platoniciană rămâne exemplară. Departe de a nega ştiinţa anticilor, ştiinţa noastră mai degrabă ar îngloba-o: de exemplu, calculul diferenţial ne

permite să înţelegem mai bine problematica din Philebos. Spiritul uman nu este, ca să spunem aşa, un bazar infinit de idei lipsite de legătură, şi astfel, în calitate de tratat al metodei, *Critica raţiunii pure* este o călăuză demnă de încredere pentru istoria filosofiei. Ba mai mult! Luminile *Criticii* ne pot servi chiar la elucidarea a ceea ce s-a numit miracolul grec, adică geneza raţiunii la presocratici, preocupaţi de judecată, operaţie despre care Kant spunea că rezumă întreaga gândire. Prin legătura dintre *Critică* şi autorii din trecut, opera lui Kant dobândeşte o dimensiune impresionantă, deşi rareori subliniată.

5. Sinteză şi sistem. Ordinile realului

La drept vorbind, ce demonstrase *Critica raţiunii pure* ca fiind adevărat? Pentru a răspunde la această întrebare este suficient să ne concentrăm asupra conexiunii dintre categorii şi intuiţii. Se dovedise că *principalele* metode, valabile pentru toate fiinţele, pot fi aplicate. Acesta este sensul schematismului transcendental. De exemplu, căderea corpurilor era implicată în teoria mărimii intensive. Din aceste metode rezulta că fiinţele sunt supuse *sintezei.* Sinteza nu constă, deci, decât în înţelegerea de către spirit a realului conform legilor universale, şi, la nivelul la care ne aflăm, criticismul nu depăşeşte universalitatea sintezei. Or aici suntem încă departe de a rezolva totul. Dacă în legea căderii corpurilor este *indiferent* dacă ceea ce cade este o pană, un bloc de piatră sau o fiinţă umană — de unde se vede că sinteza vizează *existentul în genere* —. rămâne pentru edificarea ştiinţei să clasificăm, de exemplu, fiinţele conform ordinii definite de *Critică.* Şi aici ne lovim de o dificultate: cum este posibil un *sistem* al fiinţelor? „Este posibil să gândim că, în ciuda oricărei uniformităţi a lucrurilor din natură conform legilor universale, fără de care nu ar putea exista nici măcar forma unei cunoaşteri empirice în genere, diferenţa specifică a legilor empirice ale naturii, ca şi toate efectele lor, ar putea totuşi să fie atât de mare, încât ar fi imposibil pentru intelectul nostru să descopere în ea o ordine inteligibilă, să-şi împartă produsele în genuri şi specii, pentru a aplica principiile definiţiei şi înţelegerii unuia la definiţia şi comprehensiunea celuilalt, făcând dintr-o materie atât de confuză pentru noi (la drept vorbind, infinit de diversă Şi nepotrivită capacităţii spiritului nostru) o experienţă coerentă." *Rezu-"KÎndu-ne exclusiv la sinteză, lumea ar fi, sau mai curînd ar putea fi de ne conceput.* fiecare plantă, de exemplu, ar forma o specie de una singură Ş' întreaga botanică ar fi imposibilă ca ştiinţă, pierzându-se într-o infinitate

a diferenţelor, în vreme ce legea cauzalităţii şi-ar păstra pertinenţa. S-ar mai putea lua ca exemplu mineralogia. Este motivul pentru care problema sistemului (lumii) se suprapune celei a sintezei; *sistematicul* îl va conduce pe Kant la elaborarea unei teorii a ordinilor realului (cf. A. Philonenko, *Etudes kantiennes),* ce se integrează una în alta: *existentul, planta, individul, persoana.* Aceste ordini ale realului sunt definite de Kant ca tot atâtea abisuri. Pentru spirit este, de exemplu, un abis faptul că botanica, sfera fiinţelor organizate, este un sistem logic: cum se face oare că regnul vegetal se organizează conform normelor analogiei şi logicii aristotelice? Ordinea sistematică a regnului vegetal nu se *deduce* din ordinea sintetică.

II. Sistemul transcendental

Abisuri şi fapte

La nivelul *Criticii raţiunii pure* nu se poate conta decât pe analogia universală a unei experienţe posibile şi nicidecum pe analogia particulară ce determină botanica. Aceste ordini ale realului constituie tot atâtea *abisuri* (expresia îi aparţine lui Kant), care nu pot fi depăşite, dar pe care filosofia trebuie să le constate ca *fapte.* Nimic la Kant nu poate echivala cu datul ale cărui *condiţii de posibilitate* sau esenţă sunt cercetate. Sesizăm acum statutul *Criticii raţiunii pure:* arătând ceea ce poate fi *cunoscut, ea constituie trambulina pentru gândirea a ceea ce nu poate fi cunoscut, ci doar gândit.* Un exemplu în acest sens este cauzalitatea organică după modelul cauzalităţii mecanice, prima legând într-un *dublu nexusfinalis* toate momentele considerate în mod reciproc ca scop şi mijloc, în vreme ce cea de-a doua nu cunoaşte decât un nexus simplu: cauza şi efectul. Kant nu se ridică de la un abis la altul ostensiv, nici dialectic, ci analogic. *Acesta este sistemul transcendental.* Nu trebuie să uităm însă că, pe de o parte, armonia ce rezultă din acest demers filosofic este *în sine* contingenţă, şi că, pe de altă parte, sistemul ar fi putut fi cu totul altul. Această contingenţă, ce obligă filosofia să recurgă la *ca şi cum* acolo unde *pentru că-ul* este refuzat, distinge criticismul kantian de celelalte filosofii, cum ar fi aceea a lui Leibniz (ce recunoaşte aceleaşi ordini ale realului), care se sprijină pe aceleaşi date ontologice, şi face din ea o filosofie a filosofici, în măsura în care arată cum conflictele dialectice se înrădăcinează într-o neînţelegere a naturii abisurilor. Kant, desigur, şi-a simplificat în mod exagerat demersul filosofic proclamând că Hume este cel care 1-a trezit

din somnul dogmatic. Rămâne însă adevărat că Hume i-a dat lui Kant un impuls decisiv conducându-1 în faţa abisului cauzalităţii, ca lege pentru *fenomenul în genere.* Hume formulase prima parte a problemei. Kant, în a doua parte a *Criticii raţiunii pure,* a formulat datele principale ale celui de-al doilea abis, propunând teoria ideilor regulatoare menite să clasifice diversul după legea omogenizării, a specificării, aşa cum vedem în opera lui Linne. Această concepţie clasică a abisurilor a fost răstălmăcită şi numai Fichte a înţeles-o în totalitatea sa. Ea se poate regăsi şi la H. Cohen, în măsura în care acesta defineşte fiecare abis ca pe un câmp de legalitate şi puritate, presupunând o reflecţie adecvată (A. Philonenko, *L'Ecole de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer,* Vrin, 1989).

III. Morala (interpersonalitatea)

Abisul final. Critica raţiunii practice

Ca o culminare a *Criticii raţiunii pure,* primul abis din punct de vedere al ordinilor realului, Kant va elabora în *Critica raţiunii practice,* care este cea de-a doua mare lucrare a sa, o teorie a moralei despre care trebuie să discutăm conform ordinii motivaţiilor şi care nu priveşte decât *persoana,* adică *individul gândit în conformitate cu legi etice.* Această morală, la care ne vom referi în continuare, are două caracteristici fundamentale. Pe de o parte, pretinzând să răspundă la întrebarea: *Ce trebuie să fac?* — a doua mare întrebare a criticismului, care dorea să evidenţieze conceptul de *persoană,* a cărui posibilitate arhitectonică am estimat-o mai sus, şi nu urmărea să introducă vreo noutate în problema etică (rămânem încă legaţi de fapte), problemă despre care Kant susţine că era cunoscută cu mult înaintea sa, el nefâcând altceva decât să-i dea *formulele,* muncă pe care o va aprecia cu siguranţă oricine ştie matematică —, astfel încât să permită moralei să acceadă la claritate, Kant revenea la intenţia sa critică: a se interoga asupra actului moralei aşa cum, în *Critica raţiunii pure,* se interogase asupra actului ştiinţelor. Pe de altă parte, considerând nemurirea sufletului ca fiind necesară

pentru realizarea virtuţii, Kant Punea a treia mare întrebare a criticismului: *Ce pot să sper?* Aceste trei întrebări se reduc, după Kant, la una singură: *Ce este omul?,* sau, cum vom vedea, *Ce este istoria?* în abordarea acestor probleme, începând cu ideea de sistem, Kant va da o dezvoltare mai amplă atât de importantei distincţii dintre *a cunoaşte* şi *a gândi.* De exemplu, geometria ţine de

ordinul cunoaşterii, în vreme ce libertatea etică depinde de gândire. „A cunoaşte" este *pentru că,* în vreme ce „a gândi" este *ca şi cum.* Construirea unui obiect geometric, de exemplu, are loc pentru că anumite date impun, independent de experienţă, un anumit demers. în schimb, nu putem decât să *găsim* sistematicitatea modelului botanicii şi trebuie să spunem că totul se petrece ca şi cum el ar fi obiectul unei demonstraţii, deşi nu este câtuşi de puţin aşa ceva.

IV. Judecăţile şi autoîntemeierea filosofiei transcendentale

1. Spre deducţie şi spre schematismul transcendental

Sprijinindu-se pe această distincţie capitală, Kant a expus în detaliu marile întrebări pe care le ridicase anterior, formulând tipul de interogaţie generală prin întrebarea: *cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?* Această formulare îşi găseşte locul în cadrul gândirii autoîntemeierii, sau întemeierii raţiunii prin ea însăşi ca subiect filosofic. Trebuie distinse aici trei momente: A) judecata este operaţia ce rezumă întreaga gândire, şi toate actele spiritului fuzionează în sinteza furnizată de imaginaţie, facultate a sufletului oarbă, dar indispensabilă; B) o judecată este sintetică dacă ea adaugă conceptului o dimensiune nouă şi pot fi considerate sintetice numai acele judecăţi *a priori* care sunt universale şi necesare (ne-depinzând de experienţă); C) acele judecăţi au condiţii (metode) care le asigură *posibilitatea* (sau esenţa). Le numim atunci întemeiate în mod transcendental.

Urmărind această determinaţie, Kant a abordat prima sa întrebare fundamentală: *Ce pot să ştiu?*

Să revenim la ea din punctul de vedere al autoîntemeierii. Ea se descompune în trei sub-întrebări: 1) Cum este posibilă matematica pură? 2) Cum este posibilă fizica pură? 3) Cum este posibilă metafizica pură ca dispoziţie? Kant a debutat, după cum am văzut, cu analiza condiţiilor de posibilitate a matematicii pure, concentrându-şi mai întâi atenţia asupra geometriei, care ne furnizează judecăţile sintetice *a priori,* independente de experienţă şi necesare, care condiţionează experienţa. El a arătat că esenţa (originea) judecăţii geometrice, prin care un obiect ne este dat, este *spaţiul.* Kant a supus această esenţă unui examen metafizic (expunerea detaliată a unui concept), apoi unui examen transcendental

aprofundat (expunerea cunoştinţelor posibile prin el), arătând că spaţiul nu îşi are sursa în senzaţie (derivare pornind de la experienţă), şi nu este nici concept (derivare pornind de la intelect). Nefiind nici senzaţie şi nici concept, el este o intuiţie pură (ce nu depinde de experienţă) şi se dă ca *mărime infinită dată (magnitudo mundi).* Geometria este atunci înţeleasă în mod.transcendental, în condiţia sa de posibilitate şi în esenţa sa, nu numai ca ştiinţă pură *a priori,* ci şi ca lege a experienţei: într-adevăr, chiar dacă ştiinţa geometrică nu depinde de experienţă, aceasta din urmă depinde de prima. După cum am văzut, Kant postulează, ca regulă generală, că dacă întreaga noastră experienţă începe cu datele empirice, nu toată experienţa depinde de ele. Nefiind nici concept şi nici senzaţie, spaţiul este o formă a sensibilităţii, în care se depun datele empirice. Structura *a posteriori* a senzorialităţii noastre nu intră în discuţie. Contează prea puţin că avem cutare sau cutare simţuri. Senzorialitatea este una, forma sensibilităţii este alta. Astfel, vizualitatea nu aparţine esenţei spaţiului. Geometria constituie prima parte a Esteticii transcendentale. Dar analiza se prelungeşte: Kant arată că timpul — cealaltă formă a sensibilităţii, care întemeiază aritmetica — înglobează spaţiul în măsura în care toate reprezentările furnizate în spaţiu (formă a sensibilităţii externe) sunt, în principiu, date şi în timp (formă a sensibilităţii interne). Aşa cum am mai spus, lucrul în sine apare la acest nivel *şi filosoful* este cel care distinge reprezentarea dată în formele lucrului în sine postulat drept cauză. Dar am mai explicat acest aspect: punctul de vedere al filosofului trebuie să se retragă în favoarea intelectului. *Motivul este că ştiinţele matematice sunt orientate în vederea fizicii pure,* iar Kant respinge construcţiile matematice care se referă, de exemplu, la numerele imaginare. Este vorba de *orgoliul matematicii,* cum va spune Natorp: matematica trebuie să se resemneze la un scop mai

modest şi mai sigur: să slujească fizicii pure (Newton). Astfel, Estetica transcendentală, teorie a esenţei matematicii, trebuie să se piardă în logica transcendentală şi în prima secţiune a acesteia, logica adevărului, ce conţine principiile pure ale unei cosmologii matematice.
Totuşi se ridică o problemă, la care trebuie să revenim, şi anume aceea a *conexiunii* dintre concepte şi intuiţii. Am văzut că spaţiul şi timpul ca metode pure ale matematicii sunt de fapt nişte intuiţii, nefiind nici senzaţii Şi nici concepte. Cum pot aceste intuiţii să se acorde cu nişte *concepte* Pentru a întemeia fizica pură? Acest acord este necesar, şi ne vom aduce întotdeauna aminte de sentinţa lui Kant: conceptele fără intuiţii sunt vide Şi intuiţiile fără concepte sunt oarbe. Intrăm astfel în porţiunea cea mai dificilă a *Criticii raţiunii pure.* Ea se descompune în două momente:

deducţia transcendentală a categoriilor şi *schematismul transcendental.* Ca prim *moment,* deducţia transcendentală îşi propune să valideze metodele intelectului (de exemplu, cauzalitatea), arătând, prin descriere fenomenologică, raportul lor necesar cu experienţa înţeleasă ca fiind subsumată formelor *a priori* ale sensibilităţii şi în particular timpului. în această descriere fenomenologică, Kant pune în evidenţă actele spiritului, demonstrându-le necesitatea prin reducere la absurd: sinteza aprehensiunii sau senzaţia, adică ceea ce face acum obiectul discuţiei (ipoteza), sinteza recunoaşterii sau sinteza imaginaţiei ce reproduce şi compune senzaţiile (faptul), unitatea sintezei sau recunoaşterea conceptului (legea). Al doilea demers este ostensiv: Kant pleacă de la punctul suprem — apercepţia transcendentală — pentru a arăta, prin sintezele imaginaţiei şi ale asocierii, raportul cu experienţa, presupunând că aceasta este posibilă, ceea ce asigură „faptul" ştiinţelor.
în cel de-al doilea *moment,* schematismul transcendental, Kant arată, cu privire la categorie, că aceasta *poate fi concepută.* Fără îndoială că aceasta este o idee generală şi abstractă, iar Berkeley crezuse că demonstrase că ea nu poate fi concepută: triunghiul în genere şi abstract este compus din imagini care se contrazic. Un asemenea triunghi este în acelaşi timp dreptunghic, isoscel şi scalen şi, conform lui Berkeley, nu poate fi reprezentat. Kant arată că totuşi conceptele — şi, *afortiori,* categoriile — *pot fi concepute.* Categoria este un proces al imaginaţiei, care conferă unui concept imaginea sa. Este un proces sau o metodă, or o metodă nu poate fi compusă din imagini parţiale: ideea metodică a triunghiului nu este isoscelă, dreptunghică, scalenă etc; ea este principiul construcţiei obiectului geometric în spaţiu. De aceea, afirmă Kant, *nu imaginile sunt principiile conceptelor noastre:* reciproca este adevărată. Conceptul metodic este principiu ca dare a sensului *in concreto* şi, astfel, se stabileşte legătura între conceptele pure şi intuiţiile pure (şi *afortiori* între conceptele empirice şi intuiţiile empirice). Aici regăsim întemeierea idealismului transcendental ca idealism metodic şi semantic care distribuie categoriile graţie imaginaţiei şi unifică principalele metode ale spiritului, în vreme ce „Eu gândesc" este postulat ca vehicol al categoriilor.
2. *Calculul diferenţial şi idealismul semantic*
Găsim la Kant o *respingere a idealismului* şi, într-adevăr, problema nu este de a şti dacă lumea este interioară sau exterioară conştiinţei, ci dacă aceasta din urmă îi poate da un *sens* sau nu, adică dacă idealismul semantic este posibil. Teoria ordinilor realului reflectă această aptitudine

a subiectului cunoscător. Organismul care, de exemplu, sfidează simpla lege a cauzalităţii nu este străin de gândirea care îi conferă un sens.
Analitica principiilor din *Critica raţiunii pure,* ce presupune ca rezolvată problema adecvării conceptului la formele intuiţiei, constă în expunerea momentelor sintetice semantice transcendentale. Am văzut că unul dintre aceste momente pare să le domine pe toate celelalte: este vorba de manifestarea mărimii intensive sau a calculului infinitezimal. în însumarea diferenţialelor (principiu de unitate a formei intuiţiei şi a conceptului) asistăm la *geneza* semantică a obiectului, pătrunzând astfel în esenţa sa. Punctul culminant al logicii adevărului este atins în calculul infinitezimal care ne permite să înţelegem realul în structurile sale cele mai sinuoase şi în cadrul căruia ideea de *funcţie* îşi revelează pe deplin fecunditatea. De aceea, gândindu-se la Leibniz, pe care îl consideră adevăratul întemeietor al calculului infinitezimal, Kant va putea spune că

întreaga *Critică a raţiunii pure* este apologia acestuia. Dar aceasta nu este totul: aşa cum am mai spus, intelectul se substituie filosofului şi acesta din urmă este cel care, din interior, limitează sfera de aplicabilitate a principiilor celui dintâi. Niciodată aceste principii nu vor permite stabilirea unei existenţe în sine a obiectului, independent de geneza metodică a spiritului. Devenit obiect transcendental = X în deducţia trascendentală, lucrul în sine devine *numen,* postulat de intelect pentru a limita pretenţiile sensibilităţii (care s-ar grăbi să conchidă postularea unui obiect în sine), şi se înfăţişează ca *gardian al experienţei posibile.* Subiectul cunoscător, în loc să fie mărginit din afară, se limitează din interior graţie puterii imaginaţiei transcendentale, care adaptează categoriile la intuiţii. Heidegger şi Hegel au încercat, fără succes, să facă din imaginaţia transcendentală pivotul *Criticii raţiunii pure* — însă un rol mediator nu înseamnă încă un rol fondator, acesta din urmă fiind rezervat lui „Eu gândesc" ca vehicol al categoriilor, imaginaţia nefiind decât intelectul pur *în raport cu* intuiţiile.

3. Raţiune si dialectică

Această mişcare de interiorizare nu este încă încheiată. Trebuie ca dincolo de intelect raţiunea să se limiteze, aşa cum am văzut, atunci când vorbeşte despre Eu, Lume şi Dumnezeu. Acesta este obiectul *logicii aparenţei.* Din punct de vedere istoric, nu mai rămân decât trei elemente din această lungă parte a *Criticii raţiunii pure.* Mai întâi ideea că Idealul raţiunii pure este noţiunea de Dumnezeu ca substrat al tuturor fiinţelor. *Lucrul în sine devine atunci o Idee a raţiunii* atingând dezvoltarea sa

deplină. Raţiunea se dezvăluie ei înseşi ca sursă a tuturor semnificaţiilor: aceasta îi este autoîntemeierea. Astfel ea **întemeiază** *filo sofia primă.* Urmează ideea că fiinţa nu este un predicat, pe care Kant o elaborează în cadrul criticii argumentelor existenţei lui Dumnezeu — în acest punct *Critica* se determină ca *ontologie.* în fine, avem Antitetica în care teze şi antiteze se înfruntă (în patru antinomii) şi prin care în cele din urmă *Critica* se defineşte ca *dialectică.* Filosofie primă, ontologie, dialectică — acestea vor fi sursele sistemelor postkantiene (mai ales la Fichte, Hegel şi Schopenhauer). Dialectica este, de departe, secţiunea cea mai dificilă, iar Hegel, de exemplu, s-a înşelat complet cu privire la sensul celei de-a doua antinomii. Raţionamentele lui Kant sunt de o subtilitate extremă, fiecare argument trebuind susţinut prin respingerea contrariului său: de aici alunecări de sens în care spiritul se pierde cu uşurinţă. Primele două antinomii conduc la un rezultat nul, în timp ce ultimele două (antinomiile dinamice) sfârşesc în judecăţi subalterne, compatibile între ele cu condiţia ca subiectul să nu fie luat în acelaşi sens în cele două propoziţii. A treia antinomie, în care vedem înfruntându-se libertatea şi determinismul, trage următoarea concluzie: omul nu este liber ca fenomen supus determinismului, însă este liber ca numen situat deasupra fenomenelor cuprinse în spaţiu şi timp. Oricât ar fi de logică, această soluţie nu este satisfăcătoare. Nu numai determinismul este cel care limitează libertatea în sens kantian; mai este şi visul: când visez că suliţa pe care am azvârlit-o îşi deviază traiectoria şi se îndreaptă spre pieptul meu, nu sunt liber, ci, dimpotrivă, total neputincios. Pe de altă parte, determinismul este suportul libertăţii mele: dacă arunc suliţa spre o ţintă, sper cu toată tăria că forţa imprimată îi va permite (conform legilor dinamicii) să îşi atingă ţinta. Kant a făcut o mare confuzie opunând libertăţii nu determinismul sau necesitatea visului, aşa cum credea, ci necesitatea metafizică în sensul lui Spinoza. Fiind prost pusă, problema nu este rezolvată. Pe de altă parte, Kant, definind libertatea ca putere de a *iniţia* ceva, nu a sesizat că puterea inversă, libertatea de *a duce la capăt* ceva, este la fel de semnificativă. Cu toate acestea, Kant îşi pusese mari speranţe în antinomii, pe care le definea ca procesul raţiunii pure speculative, ce trebuia să fie înregistrat de arhivele filosofiei, în sens pozitiv, el aştepta de la antinomii năruirea metafizicii ca pretinsă ştiinţă. Cu antitetica raţiunii pure trebuia să se pună capăt disputelor metafizicienilor. într-un conflict metafizic s-ar putea oricând recurge la piesele procesului pe care Kant îl intentase cu atâta grijă metafizicii. Raţiunea devenea judecătorul şi arbitrul oricărei metafizici trecute şi viitoare. în sens negativ, Kant

spera că a ridicat o barieră solidă împotriva tuturor pretinşilor iluminaţi care dispreţuiau legile gândirii şi care, precum Swedenborg, cucereau favorurile publicului. Ideea raţionalismului lui Kant este simplă: ea constă în afirmarea fără nici o lacună a

autorităţii raţiunii. De aici rezultă o noţiune de *istorie a filosofiei.* înainte de *Critică* nu existau decât sisteme ce abundau în erori grosolane, un „morman de ruine fumegânde"; după *Critică* există o disciplină şi un canon al raţiunii, cărora trebuie să li se supună întreaga gândire. între „înainte" şi „după" nu există nici o calc, nici un fir de legătură — soluţia de continuitate este radicală. în acest sens, kantianismul se pretinde prima şi ultima filosofie ştiinţifică. Această ambiţie va deveni o manie la autorii germani. Este totuşi corect să afirmăm că, stabilindu-şi propria disciplină, raţiunea se pătrunde pe ea însăşi în totalitate. Este însă clar că, în măsura în care metafizica, în calitate de nevoie a raţiunii, revelează tendinţa spiritului de a se înălţa spre Absolut (caracterul absolut al substanţei ca suflet, al lumii ca totalitate, al idealului raţiunii pure), raţiunea este dispoziţie pentru metafizică. în cadrul acestei dispoziţii se schiţează marile teme ale folosirii *practice a raţiunii.* Aceasta înseamnă că, dacă folosirea teoretică a raţiunii ca simplă dispoziţie lasă o lacună în sistemul ştiinţei, aceasta poate fi recuperată prin folosirea practică în postulatele raţiunii morale.

V. întoarcerea la problema morală

/. *Ordinea persoanelor şi libertatea*

Revenim la problema morală în cadrul acestui demers complex de autoîntemeiere. Lăsând de o parte câteva tratate, destinate clarificării *Criticii raţiunii pure,* Kant va investi multă energie în rezolvarea problemei morale, adică a ordinii persoanelor (interpersonalităţii) care, conform teoriei ordinilor realului, se afla la cealaltă extremitate a lanţului care debuta cu fenomenul în genere. De fapt, în *Critica raţiunii practice,* Kant pornise de la un fapt a cărui realitate psihologică o recunoscuse: remuşcarea ce îl macină până şi pe „criminalul cel mai feroce" şi care stă mărturie a preocupării acestuia pentru legea morală. Prima problemă era de a şti în ce fel legea morală ne poate trezi interesul, deşi, în unele cazuri, totul pare să ne îndemne la tratarea cu indiferenţă a apelului acesteia.

Răspunsul lui Kant este complex, şi de aceea rareori înţeles. Fie un om oarecare: conform celei de-a treia antinomii, el este pe de o parte fenomen şi determinat, iar pe de altă parte liber în ordinea numenală. Această libertate numenală concentrează în sine, pe de o parte, tot ceea ce dă valoare omului şi, pe de altă parte, constituie esenţa acestuia dincolo de pasiunile care îşi dau frâu liber în lumea fenomenală. Acum esenţa mea mă atrage şi, într-o formă teologică, îmi spune că pot să mă iubesc în mod raţional pe mine însumi (Augustin). „ îţi vei iubi aproapele *ca pe tine însuţi."* Acel „ca pe tine însuţi" presupune o iubire de sine bine întemeiată. îmi iubesc irezistibil propriul eu ca libertate şi manifest pentru acesta cel mai viu interes; numai că acest interes nu poate fi satisfăcut decât cu condiţia ca eu să acţionez în mod liber, astfel încât nici o re-muşcare să nu îmi dea târcoale. Răul este pervertirea esenţei, ca libertate care nu este postulată ca unică determinare a acţiunii, adică în calitate de intenţie pură, fără să fie amestecată cu înclinaţiile şi pasiunile. Poate că nici un om nu este capabil să îşi iubească în mod raţional propria esenţă, poate că nu există nici o acţiune dictată de intuiţia pură şi fără îndoială că acesta este motivul pentru care legea morală (adecvarea actului şi a libertăţii) ni se pare constrângătoare şi rea atunci când ne zbatem în chinurile remuşcării. La fel, nimic nu ne garantează că o acţiune este săvârşită exclusiv din *respect* pentru legea care exprimă libertatea noastră. Există numeroase acte care sunt *conforme* cu legea (de exemplu, negustorul care vinde cinstit). Este însă îndoielnic că ar exista acte care provin doar din intenţia de a respecta legea, adică guvernate exclusiv de voinţa bună.

Iată ideea fundamentală a lui Kant. El o elaborează într-o argumentare aproape neschimbată de la o scriere la alta, insistând întotdeauna asupra câtorva distincţii. Pe de o parte, omul este o fiinţă *impură,* asemănătoare unui aliaj metalic. Astfel, purei sale intenţii morale i se substituie o regulă de acţiune, în care înclinaţia se îmbină cu determinarea etică şi adeseori îi dictează acesteia. Pe de altă parte există acţiuni conforme cu datoria, însă în privinţa cărora nu putem fi siguri că sunt săvârşite din datorie. în cele din urmă, imperativul categoric trebuie distins de formulele imperativului categoric. Imperativul categoric este „faptul unic al raţiunii pure". Exprimându-ne uzual, aceasta nu înseamnă altceva decât răsunetul sau ecoul ordinii libertăţii şi a persoanei ca libertate în conştiinţă noastră, astfel încât ne este permis să spunem că libertatea este *ratio essendi* a legii morale, iar legea morală este *ratio cognoscendi* a libertăţii *(Critica raţiunii practice,* 7). Trecem aşadar de la libertatea numenului la

numenul

libertăţii, şi aici se realizează din nou procesul de interiorizare, pe care l-am identificat în *Critica raţiunii pure.* Cu toate acestea, înregistrăm o diferenţă semnificativă: în logica adevărului, Kant plecase de la sensibilitate şi de la formele acesteia pentru a ajunge la principii, pivotul acestora din urmă fiind analiza infinitezimală. în expunerea *Criticii raţiunii practice,* Kant procedează invers, pornind de la principiu (legea morală) şi ajungând la sensibilitate (remuşcarea).

2. Imperativul categoric si formulele sale

Teoria imperativului categoric şi a formulelor sale este, la prima vedere, mai uşor de înţeles. Nu există decât un singur imperativ moral, caracterizat drept categoric, întrucât el este necesar (ba chiar apodictic) şi nu trebuie în nici un caz considerat o realitate psihologică (care nu ar fi decât asertorică) sau o probabilitate (care nu este decât posibilă). Imperativul categoric se exprimă în formula: trebuie să fii moralmente liber. Doar libertatea, a cărei raţiune de cunoaştere este legea morală, este un lucru în legătură cu care oamenii, datorită impurităţii lor, nu au decât o conştiinţă confuză, mergând uneori până la a o confunda cu îngăduinţa.

Trebuie deci să explicităm imperativul categoric, şi Kant o face în trei formule, obiecte ale tipicii raţiunii practice (echivalentul moral al schematismului transcendental). Nu o vom menţiona decât pe cea de-a doua: *acţionează astfel încât să tratezi umanitatea în persoana ta la fel ca şi în persoana celuilalt, întotdeauna în acelaşi timp ca scop şi niciodată doar ca mijloc.* Această formulă clarifică din punct de vedere psihologic problema sufletului; acesta are acces la legea morală atunci când, de exemplu, înţelege că are dreptul de a-1 trata pe brutar ca pe un mijloc de a-şi procura pâinea, cu condiţia să-i recunoască în acelaşi timp demnitatea umană. Diferenţa dintre maximele sau formulele imperativului categoric şi imperativ este clară: imperativul însuşi este valabil pentru toate fiinţele raţionale finite, iar formulele nu îl vizează decât pe om. Au avut loc controverse aprige pentru a şti dacă, atunci când Kant vorbeşte insistent de fiinţa raţională, el are în vedere, în afara omului, îngeri, demoni etc. Feuerbach a formulat explicit această acuzaţie la adresa sa. Nu putem intra aici în detaliile acestei dispute. Ceea ce este sigur este că, postulând nemurirea sufletului, Kant ar fi fost inconsecvent dacă ar fi respins existenţa defuncţilor, despre care vorbeşte într-un pasaj întru câtva bizar din *Critica raţiunii practice,* spunând că, dacă au un mod de reprezentare, acesta nu poate decât să fie asemănător cu al nostru.

3. Dialectica morala, postulatele, istoria

Dialectica raţiunii practice, care se ocupă de aplicarea folosirii practice a raţiunii, este adeseori privită ca o parte neglijabilă a operei lui Kant. Ce-i drept, Kant nu s-a dovedit un istoric rafinat al filosofiei, rezumân-du-se să expună opoziţia dintre doctrinele antice, pe de o parte stoicismul şi pe de altă parte epicureanisniul. Stoicismul, pentru care nu îşi ascundea preferinţa, care proclama că virtutea este *pretium sui,* derivând astfel în mod analitic fericirea din virtute, îi apărea totuşi ca depăşind limitele condiţiei umane. Epicureanismul, ceva mai uman, care aspira la o sinteză între virtute (Eu) şi fericire (Non-Eu) îi apărea dezminţit de fapte, aşa cum o dovedea zbuciumul filosofic al lui Epicur, care ar fi preferat ataraxia. Concluzia lui Kant era că unitatea sintetică dintre virtute şi fericire este imposibilă într-o viaţă terestră scurtă şi că trebuie să postulăm nemurirea sufletului, care, într-un „progres mergând la infinit", ne poate conduce la desăvârşire, făcându-ne demni de fericire. Aici se impun însă două remarci fundamentale. Pe de o parte, prin teoria postulatelor raţiunii practice (libertatea, nemurirea sufletului, existenţa lui Dumnezeu), Kant fonda religia pe moralitate, cea din urmă fiind independentă de cea dintâi. Era vorba deci despre *autonomia eticii,* care nu mai depindea de bunătatea voinţei vreunui Dumnezeu. Nici chiar teoreticienii revoluţiei franceze — cu a lor Fiinţă supremă — nu ţintiseră atât de sus. Pe de altă parte, însă, *Kant nu a pretins niciodată că postulatele ar fi credinţe susceptibile de a fi impuse.* Desigur, el considera postulatele ca pe o consecinţă firească a dialecticii fericirii şi a virtuţii, dar nu ca pe o consecinţă logic necesară. Or atunci, la ce mai servesc aceste postulate? Nu trebuie să uităm că suntem mai întâi şi mai întâi fiinţe istorice. Or, situat în faţa şi în acelaşi timp în interiorul istoriei, omul poate ajunge pe calea disperării: să ne gândim la toate masacrele zadarnice, la toate războaiele, cu atât mai odioase cu cât

le lipseşte orice motiv serios. Sensul postulatelor se clarifică astfel în mod decisiv — ele înseamnă a paria pe ceea ce este rezonabil, din cauza sau în ciuda istoriei. Aceasta presupune o participare la istorie pe măsura mijloacelor noastre, o angajare activă în favoarea binelui general, ca şi depăşirea dispreţului celorlalţi.

4. Formalismul kantian

Dar aici sistemul moral al lui Kant se confruntă cu principala critică ce i-a fost adresată: i s-a reproşat că se limitează la a integra conţinuturile

etice în cadre logice şi că face, în cele din urmă, abstracţie de dimensiunile afective care stau la baza moralei. însuşi Feuerbach, care era favorabil orientării generale a moralei kantiene, îl supranumeşte pe filosof „grămăticul eticii". Sensul interogaţiei kantiene nu trebuie însă căutat aici. Apelând la formule, Kant căuta un principiu de clarificare etică a acţiunilor noastre. Cea mai neînsemnată reflecţie asupra naturii datului etic, politic şi istoric ne aduce în faţa unor momente confuze, în privinţa cărora nu am putea decide imediat, aşa cum pare să fi sperat Hegel, care a supraestimat valoarea şi modalitatea momentului etic. *A-ţi forma o opinie* nu este, după Kant, o operaţiune uşoară, chiar dacă nu este vorba de a fi doar prudent. Fără îndoială că un copil de zece ani ştie să disceamă binele de rău, dar formalismul în spiritul căruia va fi educat va face judecata sa infailibilă. Aici sesizăm o ezitare în poziţia lui Kant: pe de o parte, el impune gramatica etică, singura în stare să formeze opinii corecte, pe de altă parte admite că *maliţia* noastră este atât de mare încât ne permite să formulăm, în absenţa oricărei educaţii prealabile, judecăţi referitoare la acţiunea morală. Aceste judecăţi sunt, la fel ca şi cele care vizează universalizarea maximelor, *constitutive* sau sintetice *a priori,* în virtutea caracterului lor universal şi necesar. Astfel, morala poate fi considerată o ştiinţă riguroasă în sens transcendental. Şi libertatea apare ca fiind cheia de boltă a sistemului, în vreme ce raţiunea practică dobândeşte un primat asupra raţiunii exclusiv teoretice, pentru care libertatea, din cauza celui de-al treilea conflict al ideilor referitoare la lume, nu este, la drept vorbind, decât un cadru care reclamă o satisfacere pe care folosirea teoretică a raţiunii este incapabilă să o conceapă. Se operează calificarea auto-afectării raţiunii care se înţelege în esenţa sa explicită. De aici decurge primatul raţiunii practice, care, prin întrebarea: *Ce pot să ştiu?*, acordă un *sens existenţei noastre.*

VI. Critica facultăţii de judecare

Viaţa şi organizarea

Kant şi-a definitivat opera critică redactând *Critica facultăţii de judecare,* operă consacrată teoriei ordinilor intermediare, care erau cel mai puţin presante în cadrul unui sistem de autoîntemeiere a raţiunii: viaţa şi organismul. Viaţa depinde de *individ,* definit ca acel ceva care nu mai este susceptibil de o grefă. De exemplu, mâna mea nu poate fi

grefată pe mâna altuia, pentru că, dacă se poate grefa un organ, nu se poate niciodată grefa o articulaţie. Acesta este un *fapt.* Să ne punem aşadar problema de a găsi ceea ce într-un individ este cel mai puţin susceptibil de a primi o grefă. Vom identifica imediat *judecata asupra frumosului.* De exemplu, există obiecte de artă a căror frumuseţe este clar discutabilă, ca de exemplu un monument confecţionat din orologii vechi. Nouă ni se pare urât; dar artistului i s-a părut frumos. Există deci între indivizi o divergenţă care face ca judecata asupra frumosului (şi a sublimului) să fie o simplă pretenţie la universalitate şi la necesitate, fiind astfel numită simplă *judecată de gust reflectivă* (mergând de la imagine la concept), în contrast, de exemplu, cu judecata geometrică, al cărei caracter este *determinant* (de la concept la imaginea intuită). Vedem astfel că viaţa este o ordine intermediară în genere între fenomenul în genere şi persoană, între judecata sintetică *a priori* a fizicii, sprijinită pe mărimea intensivă (calculul diferenţial) şi judecata morală.

Se ridică astfel cea mai serioasă întrebare a idealismului kantian, deşi ea este situată într-o ordine intermediară: cum să înţelegem că nişte *indivizi* se înţeleg, fiind astfel diferiţi de monadele lui Leibniz, fără uşi şi fără ferestre? Kant elaborează o teorie a lui *sensus communis,* în care recomandă, ca maximă, să gândim întotdeauna în locul celuilalt *(Critica facultăţii de judecare,* § 40). Desigur, diferenţa dintre indivizi în ce priveşte judecăţile lor de gust asupra Frumosului şi Sublimului interzice o relaţie

necesară. Prin intermediul sincerităţii, această diferenţă poate fi totuşi redusă. Intersubiectivitatea era asigurată *indirect* la nivelul ştiinţei prin *concept* — în etică, *legea morală* este cea care asigură *indirect* medierea: în prima parte a *Criticii facultăţii de judecare,* Kant pune în lumină cerinţele *caracterului imediat al inter subiectivităţii.* Frumosul şi sublimul nu vor fi niciodată valori obiective, ci nişte *perspective* comune tuturor indivizilor. Aici se insistă asupra determinaţiei vieţii ca intersubiectivitate, *analogon al ordinii persoanelor morale* care constituie o ordine de puritate noematică şi de inteligibilitate. De altfel, Kant a subliniat adesea interesul său pentru viaţă. Fără îndoială că individul este dezinteresat în judecata sa estetică, în opinia lui Kant, cu privire la existenţa obiectului său: o femeie frumoasă goală văzută în realitate sau în vis rămâne o femeie frumoasă: *existenţa este indiferentă în judecata estetică (Critica facultăţii de judecare,* § 1-2). Tocmai această aneantizare a existenţei facilitează intersubiectivitatea, pentru că astfel subzistă numai relaţiile de tip a fi, dispărând relaţiile de tipul a avea.

Cu toate acestea, „ordinea lucrurilor" de care am vorbit mai sus se bazează pe teoria fiinţei *organizate,* aşa cum a dezvoltat-o Kant în cea de-a doua parte a *Criticii facultăţii de judecare*, şi care fusese în bună măsură anticipată în partea a doua a *Criticii raţiunii pure.* Este *organizată* orice fiinţă al cărei scop este în acelaşi timp mijloc. De exemplu, într-un copac frunzele sunt mijloc pentru trunchiul pe care îl apără şi, reciproc, trunchiul este mijloc pentru frunze, pe care le hrăneşte. S-a spus că, din punct de vedere tehnic, aici avem de-a face cu un triplu nexus final dublu (specie, individ, părţi aflate în relaţie reciprocă cu celelalte părţi şi cu întregul). Dar fiinţa organizată nu este *vie* — în regnul vegetal în care orice poate fi grefat pe orice (o ramură de păr pe un măr), individualitatea, simplu moment al unui proces general *(Critica facultăţii de judecare,* § 64), este esenţialmente relativă. Este motivul pentru care intersubiectivitatea (frumosul ca simbol al binelui) poate fi analogonul interperso-nalităţii, în vreme *ce fiinţa organizată nu poate fi decât un analogon al vieţii ca intersubiectivitate.* Comentatorii, în cea mai mare parte, s-au înşelat grav: ei au crezut că viaţa — principiu al reprezentării estetice *(ibid.,* § 5) — este organizarea (§ 65); or aceasta din urmă nu constituie, după cum spune Kant, decât analogonul ei. De aici provin unele dificultăţi insurmontabile în arhitectonica lui Kant. Deja am anunţat-o: ceea ce Kant descoperea în teoria organizării, definită ca botanică, era în cele din urmă o construcţie sistematică, ce clarifica lumea vegetală, demers cu atât mai valoros cu cât ţinem seama de confuzia care mai domnea încă la începutul secolului, datorită „cavalerului Linne". Nu vom insista mai mult asupra acestui aspect pe care l-am subliniat în altă parte. Trebuie să observăm însă că *elaborarea sistemului vegetal este opera logicii generale,* care totuşi nu este dialectică în măsura în care, pornind de la imagini ale fenomenelor, ea compară, diferenţiază, clasifică şi divizează în funcţie *de judecata reflectivă,* care nu pretinde să-şi construiască obiectul, ci doar îl defineşte. Astfel, domeniile intermediare, adică intersubiectivitatea şi biologia, aflate între interpersonalitate şi fenomenul în genere, îşi găsesc realizarea sistematică şi, conform doctrinei ordinilor realului, kantianismul se prezintă ca o totalitate bine închegată.

Cu toate acestea, asupra filosofiei critice planează un echivoc serios. Rămânând fideli literei lui Kant, putem să considerăm cele trei *Critici* ca pe o totalitate metodică de care depinde *sistemul ştiinţelor filosofice.* De exemplu, *Critica raţiunii practice* ar putea să domine *Metafizica moravurilor,* scindată ea însăşi în trei momente: *Doctrina dreptului,*

Doctrina virtuţii, Pedagogia. Fichte a estimat că momentul metodic nu este coerent şi, mai mult, că sistemul care trebuia să îl încadreze este departe de a fi terminat. Replica lui Kant a fost fulgerătoare, însă prea puţin convingătoare: el a afirmat că ansamblul *Criticilor* constituie sistemul şi că acesta este terminat. Aceasta echivalează cu pretenţia lui Kant de a fi dat o enciclopedie în sensul lui Hegel; ne pare rău s-o spunem, dar această pretenţie nu este justificată. De aici provine un disconfort durabil, care nu s-a risipit nici până în zilele noastre.

VII. Ultimele scrieri

Nu ne-am putea face o imagine adecvată a lui Kant fără a ţine cont de lucrările sale asupra istoriei şi religiei. Vom constata însă că scrierile sale pe aceste teme sunt fragmentare şi risipite. Analiza textelor care tratează despre istorie arată că marea

întrebare pe care şi-a pus-o Kant este de a şti în ce fel este posibil un stat republican, de vreme ce omul este un animal care are nevoie de un stăpân şi care, deşi 1-a găsit în persoana lui Hristos, 1-a ucis. O altă întrebare era: în ce trebuie să constea autoritatea pentru ca un stat republican (în formele sale legale, ca monarhie, aristocraţie sau republică) să fie posibil? *Proiectul pentru pacea eternă* (primul text al lui Kant tradus în franceză) schiţează o soluţie ironică, pe care Kant nu a considerat-o realizabilă în măsura în care setea de onoruri şi de avuţii (monograma pasiunilor), guvernată exclusiv de orgoliu, nu ar putea ocroti marile mişcări prin intermediul cărora, însufleţit de un spirit patriotic, poporul ar ajunge la consens. în tematica filosofiilor istoriei se disting două puncte de vedere majore: pe de o parte, abderi-tismul, care reduce istoria la desfăşurarea nebuniei umane; pe de altă parte, filosofia critică susţinută de speranţa (postulatele) că omenirea ar evolua de la închis la deschis, de la curb la drept, de la finit la infinit (cele trei corelaţii istorice). Filosofia critică plasa însă într-un viitor nedefinit (totuşi nu infinit de depărtat) realizarea acestor trei corelaţii.

în mod paradoxal, Kant a descoperit valorile unităţii tocmai în teoria religiei, ceea ce 1-a făcut să aibă unele probleme cu cenzura. Este extrem de dificil să urmărim aici îndeaproape firul gândirii sale, pentru că manualul din care s-a inspirat (scris de Borovski) este iremediabil pierdut. Această lucrare era compusă din patru dizertaţii, primele două referitoare la sinteza umanului si a divinului, ultimele două (îndeosebi cea de

patra) evidenţiind sistematica bisericii. Mai ales prima dizertaţie, inspirată evident de deviza latină: *Nemo sine vitiis nascitur* (nimeni nu se naşte fără vicii) — pe care Kant o pune pe frontispiciul textului său — a suscitat cea mai mare admiraţie. Kant distinge trei grade ale răului. Mai întâi, *fragilitatea,* prin care se înţelege slaba rezistenţă pe care omul este în stare să o opună pasiunilor. în al doilea rând, *impuritatea* sau răul radical, prin care înţelegea prioritatea pasionalului asupra intenţiei morale în luarea de decizii privitoare la probleme etice. în al treilea rând, *răutatea* sau voinţa de a face răul ca scop în sine (ceea ce este o formă pură de intenţie etică), de care Kant nu îi credea în stare pe oameni, ci doar pe demoni. De aici decurgea că întotdeauna şi pretutindeni, omul se supune răului radical şi că rădăcinile acestuia din urmă sunt cele care trebuie extirpate *(extirpendae sunt).* Lucid, Kant nu credea însă în succesul unei asemenea acţiuni. Arătând că omul nu încetează să urmărească ceea ce el crede că ar fi propriul său interes, Kant reia maxima celebrului prim-ministru englez: *Orice om are preţul său pentru care se vinde.* Ceea ce este remarcabil este că niciodată Kant nu menţionează numele de Iisus sau Hristos: el vorbeşte de Sfântul din Evanghelie, căruia nu îi recunoaşte statutul de taumaturg, subliniindu-i doar rolul pedagogic; va merge până la a spune, într-o scrisoare către Lavater, că fără învăţătura lui Hristos, raţiunea nu ar fi progresat atât de mult pe calea moralităţii, şi că, apelând la propriile sale resurse, ea ar fi ajuns acolo, doar că mai încet. De aici, o teologie fără minuni şi fără reînviere, ceea ce sună puţin cam găunos pentru cineva care ştie că, după părerea lui K. Barth, *unicul fapt* al dogmaticii este reînvierea, în celelalte privinţe, Kant a adoptat punctul de vedere obişnuit al Iluminismului, văzând în *Evangheliile* un tratat de morală şi în Dumnezeu un echivalent al Fiinţei supreme. Este evident că lui Kant i-a lipsit capacitatea de a înţelege sacrul. Ne putem imagina că era tulburat atunci când acorda muzicii religioase o valoare superioară muzicii la unison, dar el a rămas totuşi surd la chemarea Golgotei. Ideea lui J.S. Bach, după care Hristos pe cruce şi-a întins braţele pentru a ne cuprinde mai bine, i-a rămas complet străină. Incapabil de a înţelege semnificaţia sacrului, Kant rămâne la nivelul anilor 1750: el este contemporanul lui Diderot, [a]l lui Rousseau şi al lui Robespierre. Aici se pune însă o problemă gravă: °are sufletul uman, lipsit — precum templele calviniste — de orice manifestare sensibilă a sacrului (statuile sfinţilor, picturile ce înfăţişau drumul Crucii etc), va fi îndeajuns de puternic pentru a se ridica, prin propriile sale forţe, la sensul divinului? Kant a crezut că da, întrucât el a făcut din

raţiune ideea de Dumnezeu; din punct de vedere existenţial, dacă am gândi precum Rousseau, se pot însă formula serioase dubii. Pentru Jean-Jacques, natura — pădurea din Montmorency — juca rolul unei biserici, ceea ce compensa renunţarea la obiectele de cult.

în încheierea *Criticii raţiunii practice,* găsim o frază admirabilă: „Două lucruri îmi stârnesc admiraţia: cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine". Este

formularea cea mai reuşită a Iluminismului, rezumând întemeierea primatului raţiunii morale sau practice. Kant refuză să spună că natura s-a purtat cu noi ca o maşteră pentru că nu ne-ar permite să-1 vedem pe Dumnezeu. Dimpotrivă, dacă l-am putea vedea pe Dumnezeu în toată măreţia sa am fi paralizaţi moralmente: totul s-ar petrece bine, dar figurile ar fi lipsite de viaţă şi de intenţii. *Finitudinea facultăţii noastre de cunoaştere* este principiul care face posibilă morala, în egală măsură ca şi neputinţa noastră de a face răul doar de dragul răului (demonicul). în ansamblul său, kantianismul garantează esenţa ştiinţei noastre, delimitează ordinile realului, înfăţişându-se astfel ca o filosofie a speranţei ce asigură demnitatea omului.
în corespondenţa pe care a ţinut-o, puţin timp după apariţia celei de-a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure,* Kant îi avertizase pe cei interesaţi de opera sa asupra scăderii propriilor capacităţi mentale; a revenit asupra acestui aspect la începutul *Criticii facultăţii de judecare* (1790). S-a încumetat totuşi să întreprindă o mare lucrare, în care trebuia să se realizeze trecerea de la filosofia transcendentală pură la fizică. Fără titlu, această lucrare este cunoscută ca *Opus posthumum.* Este o scriere extrem de dificilă — adesea raţionamentul lui Kant se pierde într-un labirint de remarci, iar înlănţuirea capitolelor nu este întotdeauna evidentă.

VIII. Şcolile kantiene

Trei mari şcoli filosofice au vrut să-şi dispute moştenirea kantiană. Prima a fost şcoala lui Fichte, care a început prin a reduce cele trei *Critici* la un singur volum, de dimensiuni reduse: *Principiile doctrinei ştiinţei* (1794). Kant a respins imediat această lucrare, pe care nici nu o citise. Dar, o dată cu Fichte, a apărut un element doctrinal, pe care şi *Critica* îl conţinea în germene: este vorba despre consecinţele primatului raţiunii pure practice. De aici decurge o filosofie a intersubiectivităţii ce reia în mod sistematic doctrina kantiană a abisurilor, acordând o valoare

filosofică fundamentală timpului şi imaginaţiei. Principalul reproş pe care Kant i-1 aducea lui Fichte era ceea ce s-ar putea numi „patima deductivă" a acestuia. Reproşul era numai în parte îndreptăţit: mai precis, Kant nu înţelesese primele pagini ale *Principiilor* ***(Grundiagen*** *der ges. Wissenschaftslehre).* El vedea în tentativa lui Fichte o încercare de a restabili scolastica wolffiană. A urmat un conflict (A. Philonenko, *Qu 'est-ce que la philosophie?),* care a fost un eşec inutil de ambele părţi.
A doua şcoală kantiană a fost cea de la Marburg (A. Philonenko, *L'Ecole de Marbourg.* Am expus aici liniile generale.) După prăbuşirea hegelianismului (compromis mai ales în urma lucrării *Naturphilosophie* a lui Hegel), Zeller a lansat o chemare la luptă: „înapoi la Kant!" Meritul şcolii de la Marburg a fost în primul rând acela de a fi spus ceea ce spusese şi Kant, şi de a fi acordat, ca şi acesta, o atenţie specială ştiinţelor, în special ştiinţei newtoniene. în opinia noastră, aceasta este singura interpretare pe deplin conceptibilă. Hermann Cohen, Paul Natorp şi Ernst Cassirer au fost cei care au preluat kantianismul în adevăratul său înţeles.
în fine, mai este şi Heidegger. Lectura pe care el i-a dat-o lui Kant este sugestivă, dar nu rezistă atunci când o confruntăm cu textele kantiene. Metoda la care Heidegger recurge în mod constant este aceea de a izola anumite texte pentru a expune, pornind de la acestea, bazele unui discurs care se doreşte ontologic. Este motivul pentru care el a neglijat partea a doua a logicii aparenţei — conflictele referitoare la lume —, insistând exagerat asupra unor expresii care nu se întâlnesc decât o singură dată în opera lui Kant („ *das Mathematische ").* Heidegger îi adresează lui Kant un reproş grav: acesta din urmă nu ar fi fost în stare să înţeleagă nimic mai mult decât noţiunea de *natură* (în sensul lui Newton), fără să fi sesizat că în spatele acesteia se profila o noţiune tot atât de largă şi mult mai bogată din punct de vedere fenomenologic: noţiunea de lume *(Welt).* Fichte se bazează pe Dialectica transcendentală, şcoala de la Marburg preia Analitica principiilor, iar Heidegger porneşte de la Estetica transcendentală. Cu ale cuvinte: Fichte se bazează pe întemeiere şi pe ideea raţiunii; şcoala de la Marburg, pe autoîntemeiere (dezvoltarea pe care filosoful o dă temei, recuperată de raţiunea însăşi); Heidegger elaborează reîntemeierea: dimensiunea existenţială. Chiar şi în interiorul şcolii de la Marburg, discursul este dublu. Trebuie să parcurgem neîncetat drumul de la discursul filosofului la discursul raţiunii care îşi operează auto-întemeierea. Oricum ar sta lucrurile, atâta timp cât discursul filosofic nu va fi autonom, speculaţia kantiană ce efectuează o revoluţie copernicană nu va fi dusă la bun sfârşit.

Fichte (1762-1814)

de Alexis Philonenko

Abia o dată cu Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) începe cu adevărat postkantianismul, ce va mai fi reprezentat de Hegel şi Schelling. Publicarea, în 1794 şi 1795, a lucrării *Principiile doctrinei ştiinţei* i-a adus lui Fichte celebritatea, pe care însă aveau să o altereze în scurt timp două evenimente. Pe de o parte, acuzat de ateism, Fichte a trebuit să părăsească Jena în 1799. Pe de altă parte, în acelaşi an, opera sa a fost public dezaprobată de Kant, cu cuvintele: „Consider că *Doctrina ştiinţei* este un sistem absolut imposibil de susţinut". Fichte se refugiază la Berlin, unde devine profesor, apoi rector al noii Universităţi din Berlin (1810). în 1807, *Discursuri către naţiunea germană* îi cheamă pe cei învinşi să-şi redescopere conştiinţa patriei comune. Totuşi Fichte nu va mai regăsi niciodată audienţa şi succesul de la Jena. Ediţiile revizuite ale *Doctrinei ştiinţei,* scrise în 1801 şi 1804, nu vor fi publicate decât în 1834 de către fiul său, mult timp după moartea filosofului, survenită în contextul unei indiferenţe generale. Abia la începutul secolului nostru aceste texte postume au fost apreciate la justa lor valoare.

I. Proiectul lui Fichte

Care este proiectul lui Fichte? Acela de a construi o filosofie primă care să garanteze acordul conştiinţei cu lumea, şi, pornind de la această filosofie, de a opera deducţia existenţei celuilalt şi, în consecinţă, a existenţei unui drept şi a unei morale.

Locul în care Fichte relatează revoluţia pe care lectura *Criticii raţiunii practice* a lui Kant a produs-o în fiinţa sa este o scrisoare către Weisshund. Fichte susţine că în această carte el a descoperit că principiul raţiunii înseşi este libertatea morală. în această perioadă (octombrie 1790), el reciteşte *Critica raţiunii pure,* considerând-o foarte prost organizată, plină de digresiuni şi reductibilă la jumătate. Proiectul transcendental al lui Fichte prinsese deja fiinţă: el va reduce la dimensiunile unui singur volum cele trei *Critici,* din care va face fundamentul ştiinţei.

Fichte îşi întemeiază deci filosofia sa primă în *Principiile doctrinei ştiinţei,* filosofia practică în *Sistemul eticii* (1798), filosofia dreptului în *Bazele dreptului natural* (1796-1797), considerând că filosofia teoretică

BIBL1OTE JUDEjTANĂ „OCTAVIAN

şi estetica fuseseră elaborate de Kant în *Critica raţiunii pure* şi *Critica facultăţii de judecare.*

II. Prima doctrină a ştiinţei

Pentru Fichte, filosofia trebuie să fie o ştiinţă şi să posede o formă sistematică; avem de-a face cu o totalitate organizată în care fiecare element, fiecare propoziţie îşi capătă, în genere, valoarea de adevăr prin intermediul relaţiilor sale cu toate celelalte. Cu toate acestea, sistemul trebuie să conţină cel puţin o propoziţie care să deţină o certitudine şi un adevăr independente, un „principiu".

/. *Dialectica*

Acesta este spiritul în care este redactată prima tentativă a lui Fichte, *Principiile doctrinei ştiinţei* (1794). Fichte construieşte mai întâi o dialectică transcendentală, aplicând legile logicii generale, a căror folosire ca *organon* este întotdeauna dialectică: el îşi construieşte sistemul pornind de la principiile identităţii şi negaţiei, considerate ca irefutabile. Fichte elaborează mai întâi cele trei principii pe care se sprijină întreaga cunoaştere umană posibilă. Primul principiu, care pleacă de la propoziţia logică incontestabilă A = A, va fi Eu = Eu, absolut în forma şi conţinutul său, care se impune tuturor, inclusiv scepticului: este vorba despre Eul transcendental, care pretinde a fi întreaga realitate sau subiect absolut. Nimic nu precede eul în existenţă şi nimic nu îi determină conţinutul. Al doilea principiu, Non-Eul, este construit într-o manieră asemănătoare, pornind de la o propoziţie logică faţă de care se prezintă ca fundament real: A nu este Non-A. Trebuie remarcat că nu deducem a doua formulă din prima, ci le juxtapunem, în reflecţia noastră. Această juxtapunere nu poate fi concepută, aşa cum ne asigură unitatea conştiinţei, decât dacă se poate realiza o mediere între aceste două propoziţii. Vedem bine că Non-Eul se opune Eului, însă în interiorul Eului. Demersul logic ne conduce la propoziţia sintetică: „ *Opun în Eul absolut un Non-Eu divizibil Eului*

divizibil". Acest al treilea principiu, reunire a primelor două, conţine două propoziţii: Eul postulează Non-Eul ca limitat de Eu; Eul se postulează pe el însuşi ca limitat de Non-Eu. Prima propoziţie corespunde filosofiei practice, în care subiectul determină obiectul. A doua corespunde filosofiei teoretice, în care subiectul se postulează ca determinat

819013

de obiect. Numai ultima propoziţie poate fi reţinută, deoarece nu ştim dacă Non-Eul există, astfel încât Eul să-1 poată determina. Analiza propoziţiei: Eul se postulează ca determinat de Non-Eu, este singura practicabilă. Va fi nevoie în continuare să elaborăm întregul sens al acestei propoziţii, eliminând puţin câte puţin opiniile contradictorii, conţinute în sistemele filosofice din trecut.

La sfârşitul dialecticii este obţinut un rezultat fundamental: unitatea conştiinţei de sine şi a conştiinţei obiectului, concepută în totalitatea aspectelor sale, cu alte cuvinte concepută ca o mişcare, constituie singura poziţie ce poate fi gândită. „Nici tu fără mine, nici eu fără tine" — nici subiect fără obiect, nici obiect fără subiect. în acelaşi timp cu necesitatea obiectului este întemeiată şi esenţa conştiinţei, a acestei mişcări originare prin care conştiinţa se instituie şi se deschide lumii, se afirmă şi se neagă. Neîncetata reproducere a acestei mişcări, care nu este altceva decât intenţionalitatea, este tocmai mişcarea prin şi în care timpul însuşi se constituie. Subiectul este temporalitatea originară.

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi asupra naturii Eului în concepţia lui Fichte. El nu face decât să reamintească cititorilor săi că eul nu-şi poate găsi originea într-un fapt, ci într-o acţiune. Doctrina lui Fichte este o *fdosofie a acţiunii,* conştiinţa fiind întemeiată prin activităţi.

2. Deducţia reprezentării

în deducţia reprezentării, Fichte arată cum se transformă şi cum evoluează conştiinţa, care primeşte lovitura Non-Eului. Conştiinţa, care până atunci nu era decât senzaţie sau intuiţie, îşi constituie lumea şi devine judecată, apoi raţiune. Ea accede acum la pentru-sine şi se înţelege ca legată de altceva, perceput de acum ca subiect şi nu pur şi simplu ca lucru. Tocmai acest demers conduce la exigenţa unei morale şi a unui drept. Se înţelege că Fichte şi-a atins aici adevăratul proiect şi îi poate scrie lui Jacobi, pe 30 august 1795: „Individul trebuie dedus pornind de la Eul absolut. Imediat după aceea, Doctrina ştiinţei va trece la dreptul natural".

3. Filosoful politică şi juridică

în 1796-97, Fichte a publicat *Fundamentele dreptului natural,* iar în 1798 *Sistemul eticii.* în sfârşit, în 1800 îi apare *Statul comercial închis,* lucrare politică, dorită ca o aplicaţie a teoriei dreptului.

Fundamentul dreptului natural, subiectul dreptului, este omul. întrebarea care se pune aici este simplă: ce anume face ca omul, spre deosebire de orice animal, să se poată supune dreptului? Fichte observă că, dacă animalul este încă de la naştere tot ceea ce poate fi, numai omul nu este la origine nimic. Astfel, Fichte priveşte omul ca pe o fiinţă a cărei esenţă este libertatea. Omul nici măcar nu trebuie, aşa cum vroia Goethe, să devină ceea ce este, ci doar să se realizeze concret şi existenţial. Cu alte cuvinte, omul este responsabil de tot ceea ce este, iar scuza este mereu falsă. Teoremele lui Fichte stau la baza existenţialismului: existenţa precede esenţa. Pe de altă parte, Fichte a caracterizat omul, în fenomenalitatea sa, prin *privire,* care, spune el, nu este mecanică (aşa cum este privirea animalului), ci reprezentarea vizibilă a unui suflet. Aceste pagini l-au inspirat, poate, pe Sartre (analiza şi descrierea privirii).

Fichte ajunge pe această cale la fundamentul intersubiectivităţii: el arată că omul, în calitate de celălalt, se manifestă prin corpul său ca o fiinţă liberă, ca o fiinţă care închide în sine un neant, şi nu ca un lucru. Această fenomenologie a intersubiectivităţii îşi găseşte apoteoza în definiţia stării naturale: dacă este adevărat că intersubiectivitatea este adevărul lumii umane, atunci este clar că *Statul însuşi devine starea naturală a*

omului. Necesitatea statului apare în egală măsură atunci când reflectăm asupra tendinţelor diferitelor libertăţi, care nu pot decât să se opună unele altora. Este nevoie de o putere care să impună o constrângere acestor voinţe diferite. Aici Fichte reia tradiţia contractului social, întemeiat în voinţa generală. în definitiv, Fichte şi-a separat disciplina dreptului de orice morală. Pentru el, dreptul natural se construieşte plecând de la elementele societăţii, de la necesitatea existenţei sociale: individul trebuie să se integreze perfect în societate.

Fichte tratează despre morală în *Sistemul eticii* (1798). în opinia sa, conţinutul moralităţii este unitatea conştiinţelor. într-adevăr, dreptul asociază indivizii numai din punct de vedere exterior, lăsându-i însă separaţi sub aspect interior. Doar legea morală, şi mai precis raţiunea care acţionează în libertatea şi autonomia sa, permite atingerea unităţii conştiinţelor: astfel, dreptul face posibilă comunitatea socială, a cărei necesitate este afirmată de morală. Educaţia este mijlocul prin care individul, instrument al legii morale, se va integra în societate; tot educaţia este cea care va permite ameliorarea constituţiei civile a statelor.

Fichte modifică profund, sub mai multe aspecte, doctrinele filosofice anterioare — atât cele clasice cât şi aceea a lui Kant. El respinge dualismul clasic dintre corp şi sensibilitate, pe de o parte, respectiv raţiune pe de

altă parte, redând omului unitatea: departe de a fi un obstacol al moralităţii, corpul reprezintă un organ al raţiunii. Fichte se îndepărtează de Kant, care stabileşte în raţiunea pură fundamentul legii morale, adică al imperativului categoric. în definitiv, etica lui Fichte propune o morală a acţiunii şi nu a sentimentului, o morală călăuzită de voinţa care se exercită „asupra lumii şi asupra sa însăşi".

III. Evoluţia doctrinei ştiinţei

După 1800, pentru a răspunde atacurilor cărora le este ţintă şi pentru a clarifica anumite dificultăţi, Fichte redactează două noi versiuni ale *Doctrinei ştiinţei,* care nu vor fi publicate însă decât la mult timp după moartea sa. în 1800, el publică celebra *Menire a omului,* redactată într-o limbă foarte frumoasă şi clară, deoarece acum Fichte voia să se facă înţeles. Acest text constituie un soi de *Summa* a gândirii fichteene. Este, în acelaşi timp, o lucrare populară.

Dar ceea ce doreşte acum Fichte este în primul rând depăşirea *Doctrinei ştiinţei* din 1794, pe care o consideră limitată, iar din acest efort se vor naşte două noi ediţii ale acestei opere, scrise în 1801, respectiv în 1804.

în *Doctrina ştiinţei* din 1801 este demnă de atenţie conexiunea fundamentului cunoaşterii cu libertatea. Pe de o parte, Fichte revine la prima sa concepţie, conform căreia conştiinţa este o activitate care se instituie în mod liber: tocmai în actul liber, care este gândire şi cunoaştere, se realizează fiinţa pentru sine, care este esenţa cunoaşterii. Fichte introduce însă aici o idee nouă: pentru ca actul liber al cunoaşterii să existe, este nevoie măcar de o fiinţă absolută, necesitate necondiţionată, care să deţină o universalitate şi o valoare trans-individuală. Pentru Fichte, această fiinţă absolută este fiinţa în adevărul său, şi nu lucrul din conştiinţa comună.

Această nouă concepţie conduce la grave dificultăţi. Pe de o parte, pare evident că în cele din urmă cunoaşterea absolută se dovedeşte inaccesibilă. Pe de altă parte, realitatea lumii conştiinţei comune dispare şi ajunge să fie, confruntată cu realitatea conştiinţei şi a absolutului, o simplă aparenţă.

Astfel, filosoful îşi propune să capteze unitatea conştiinţei finite şi a absolutului, de la care ea emană în cunoaşterea însăşi. Fichte îşi va încheia astfel opera filosofică propriu-zisă cu *Doctrina ştiinţei,* din 1804, în care urmăreşte să-1 combată pe Schelling.

IV. Politica

în 1793, Fichte publică anonim o lucrare intitulată *Contribuţii destinate să rectifice judecata publicului asupra Revoluţiei franceze.* El susţine teza după care există două feluri de oameni, cei care vor să vadă triumful libertăţii şi cei care fug de ea pentru a se refugia în „mecanismul" monarhiei: ei nu sunt conştienţi de voinţa lor liberă şi legislatoare. Pentru Fichte, istoria se prezintă ca expresie a actelor libere ale omului. în *Contribuţii,* starea naturală apare ca o stare de inocenţă pe care filosoful se sprijină pentru a apăra

oamenii faţă de societatea monarhică. în această operă, Fichte apără conţinutul Revoluţiei franceze, motiv pentru care va dobândi o reputaţie de iacobin.
După 1800, Fichte este de părere că istoria devine manifestarea unei evoluţii fixate într-un plan universal. De altfel, starea naturală se transformă în ideea de popor primitiv moral. Fichte reintroduce mitul vârstei de aur.
Fichte va redacta atunci o scurtă lucrare, intitulată *Despre Machiavelli ca scriitor,* în care se situează pe poziţii radical opuse tuturor idealurilor susţinute în *Contribuţii.* El consideră acum că teoria statului este înscrisă în celebrul text al lui Machiavelli: „Oricine vrea să întemeieze un stat sau să-i dea legi trebuie să-i presupună dinainte pe oameni ca fiind răi şi totdeauna gata să-şi arate răutatea, ori de câte ori au prilejul." în prelungirea ideilor lui Machiavelli, apare ideea că puterea nu se împarte. Fichte defineşte raportul dintre state în următorii termeni: fiecare este destinat, aşa cum scrie Machiavelli, să exploateze slăbiciunile vecinului, văzut ca potenţial adversar. Astfel se deschide drumul către *Realpolitik.* în general, în orice *naţiune* sălăşluieşte o aspiraţie la hegemonie, urmărind dominaţia lumii; orice naţiune este, prin urmare, antrenată în operaţiuni de agresiune sau de apărare. Pentru o naţiune, a renunţa la dorinţa de a-şi extinde puterea înseamnă a refuza existenţa. De aici decurg, spune Fichte, două reguli fundamentale: prima este aceea de a fructifica fără a pierde timp orice ocazie de consolidare în sfera influenţelor, a doua este de a nu se încrede niciodată în cuvântul altui stat. „în raporturile cu celelalte state, nu există nici o altă lege şi nici un alt drept, decât dreptul celui mai tare."
Aceste principii au stat la baza elaborării celebrelor *Discursuri către naţiunea germană* (1807-1808). Aici, Fichte subliniază cu vigoare misiunea Germaniei, naţiune destinată să salveze pacea europeană, şi caracterul original al poporului german, caracter depozitat în limba sa. Ce este, la drept vorbind. Naţiunea germană (care încă nu exista în acea

epocă)? Este unitatea organică, filtrată prin limba germană, care îi uneşte pe toţi germanii: un prusac este german, însă nu pentru că e prusac, ci pentru că vorbeşte germana. Cultura germană este o realitate istorică, este o înţelegere originală a fenomenelor culturale: artele frumoase, literatura, ştiinţele exacte, filosofia, în fine, religia, dominată de personalitatea lui Luther. Iată tot ceea ce „omul fără nume" (Napoleon) a vrut să distrugă. In *Discursuri,* Fichte, desprinzându-se implicit de intelectualismul cosmopolit la care aderase în 1793, făcea o demonstraţie a superiorităţii poporului german, pe care îl consideră totodată pur şi idealist. El arăta că poporul german, pentru a-şi afirma această superioritate, trebuia să urmeze regulile unei noi pedagogii inspirate de Rousseau şi de Pestalozzi. Sarcina educaţiei poporului trebuie să fie orientată în primul rând spre Dumnezeu şi să conducă în cele din urmă la acesta.
Astfel, filosoful care propovăduia viaţa adevărată în iubirea de Dumnezeu a sfârşit prin a preda, renegând idealurile sale politice din 1793, realismul machiavellic intern şi internaţional, contribuind la formarea ideii unui destin superior al Germaniei.

Schelling (1775-1854)

de Alexis Philonenko

I. Preludiu

Născut în 1775 în Wiirtenberg, Schelling, care avea să moară la 20 august 1854, este, alături de Fichte şi Hegel, una dintre figurile marcante ale epocii postkantiene. îşi datorează celebritatea extraordinarei sale precocităţi. Pe când era încă elev la *Stift-u*| din Tubingen — unde a fost prieten cu Hegel şi cu Holderlin — Schelling redactase deja o importantă dizertaţie asupra mitului. Nu împlinise nici douăzeci de ani când şi-a publicat prima carte: *Despre posibilitatea unei forme a filosofiei în genere.* începând cu 1794, precocitatea sa a luat aspectul unei adevărate frenezii. Până în 1815, lui Schelling i-au apărut lucrări aproape în fiecare an, multe dintre ele importante şi originale. în general se reţin următoarele titluri: *Scrisori filosofice asupra dogmatismului şi scepticismului* (1795-1796), *Dizertaţie consacrată explicării Doctrinei ştiinţei* (1796-1797), *Sistemul Idealismului transcendental* (1800), *Bruno* sau *Despre principiul divin şi despre principiul natural al lucrurilor* (1802),

Expunerea sistemului ***meu*** *filosofic* (1801), *Filosofie şi religie* (1804), ca şi profundele

Cercetări asupra naturii libertăţii umane (1809). Se consideră că textul asupra *Divinităţilor din Samothrace* marchează un punct de cotitură în opera lui Schelling: această lucrare era proiectată ca un apendice al unei mari lucrări, *Vârstele lumii,* din care Schelling nu a scris decât prima parte şi care, în ciuda promisiunilor sale reiterate, nu a fost publicată în timpul vieţii autorului, la fel ca scrierile despre *Filosofia mitologiei* şi *Filosofia religiei.*

Sfârşitul vieţii lui Schelling s-a petrecut într-o atmosferă de amărăciune. Cunoscuse din plin gloria şi prosperitatea materială: la 24 de ani fusese numit profesor de filosofie la Jena, post pe care Fichte nu avea să-1 obţină niciodată. Tuturor acestor împliniri, Caroline Schlegel (supranumită „Doamna Lucifer" în cercul lui Schiller) le-a adăugat dragostea. Schelling era copleşit. Toate acestea au durat până în jurul vârstei de treizeci de ani, când fostul său prieten (?) Hegel a publicat *Fenomenologia spiritului.* în prefaţa acestei cărţi, Hegel târăşte în noroi filosofia lui Schelling, pe care o acuză că nu este decât o gândire (vidă) a intuiţiei. Autoritatea lui Schelling începea să se diminueze, pe măsură ce soarele hegelian strălucea din ce în ce mai puternic. După moartea lui Hegel şi în condiţiile succesului crescând al hegelienilor de stânga (grup căruia îi aparţinea şi Feuerbach, care nu ezita să-1 califice pe Schelling drept *gasteropod* şi *Cagliostro),* Schelling a fost chemat la Berlin pentru a combate ideile autorului *Fenomenologiei.* A fost un eşec total. Schelling s-a retras de la catedră, petrecându-şi ultimii ani dominat de preocuparea de a-şi pune în ordine primele scrieri. Multă vreme uitat, Schelling a fost „reabilitat" de Jaspers şi de Heidegger.

II. Prezentarea operei

Opera lui Schelling face o notă discordantă în cadrul idealismului german. *Nu există nici o lucrare fundamentală,* scrierile sunt numeroase şi diverse ca formă: mici tratate, scrisori, dialoguri, proiecte sistematice; nu există propriu-zis o filosofie a lui Schelling. „Schelling [...] nu a făcut altceva decât să-şi schimbe neîncetat părerile în toate privinţele. Nu numai că ideile sale evoluează, dar şi problemele pe care şi le pune au variat de la o extremă la alta; nici o altă doctrină, nici chiar aceea a lui Platon, nu pare la prima vedere mai dinamică şi mai dificil de captat" (Vladimir Jankelevitch, *L'Odvssee de la Conscience dans la derniere*

philosophie de Schelling, Paris, 1933,p. 331). Dacă am spune că există contradicţii, ne-am exprima eufemistic: căci în opera lui Schelling contradicţiile abundă, chiar şi în judecăţile pe care le emite la adresa propriilor sale scrieri. A căuta unitatea gândirii lui Schelling ar fi o întreprindere riscantă şi grosieră: putem cel mult să segmentăm opera în mase mai mult sau mai puţin coerente şi să încercăm să evidenţiem înlănţuirea acestora.

III. Filosofia naturii

Să ne concentrăm asupra „filosofiei naturii", partea cea mai celebră a operei lui Schelling. Ea nu are mai nimic în comun cu cercetarea experimentală a fenomenelor, fiind legata mai degrabă de tradiţia Renaşterii: într-adevăr, prin puterea sa de reîntinerire, natura este independentă şi autonomă.

Schelling se opune oricărei concepţii mecaniciste a naturii (cf. mecanicismul lui Descartes şi al lui Newton) şi în mod special fizicii carteziene. Nu numai că natura nu este separată de spirit; mai mult, ea nu se reduce la legi de esenţă matematică. Schelling reproşează cartezianismului incapacitatea de a explica „formaţiunile organice". în acelaşi timp, însă, el se opune — pe bună dreptate — vitalismului care, incapabil să explice totul prin cauze mecanice, se refugiază în ideea obscură a unei forţe vitale, făcând din viaţă „o insulă într-un ocean de moarte". Argumentul invocat de Schelling împotriva vitalismului este că, dacă natura ar fi într-adevăr un obiect al spiritului, ar trebui să recunoaştem o finalitate imanentă a naturii ca organizare. Aici apar trei probleme legate una de alta: pe de o parte, finalitatea imanentă a naturii, pe de altă parte, aceea a unei vieţi a naturii care este istoria spiritului, şi, în sfârşit, posibilitatea de a cunoaşte natura. ***Naturphilosophie*** culminează într-un fel de hilozoism sau de doctrină care face din lume o fiinţă dotată cu suflet, doctrină despre care Kant spusese că aduce moartea oricărei filosofii a naturii. Noi însă vom refuza să condamnăm de la bun început această *Naturphilosophie* a lui Schelling. Trebuie să ne amintim întregul fundal ştiinţific al acesteia: cercetările lui Galvani asupra electricităţii animale (1791), corectate şi generalizate de Volta (1800), cercetările lui Lavoisier şi

Priestley, studiile lui Brown asupra iritabilităţii musculare etc. După cum subliniază Cassirer, Schelling a avut vederi critice în chimie. Atenţia sa se îndreaptă în egală măsură şi asupra fenomenelor electrice şi tot el este un precursor al concepţiei electrodinamice a materiei. Tema structurală

fundamentală a acestei *Naturphilosophie* este ideea de polaritate. Natura se construieşte prin opoziţia a două forţe fundamentale: de exemplu, forţa de repulsie şi forţa de atracţie, electricitatea pozitivă şi negativă. Ideea este aceea a unui termen unic care se divide şi se opune pentru a se depăşi. în expunerea lui Schelling apare o idee importantă: una şi aceeaşi forţă se ridică de la materie = Al până la lumina = A2 şi până la viaţă - A3. Conform acestei scheme triadice, există potenţialităţi. Mai putem citi: materie, greutate, lumină. Trebuie reţinute două elemente: potenţialităţile, pe de o parte, apar din Absolut prin emanaţie; pe de altă parte, dualismul este în continuare păstrat. Iată punctul de plecare al acestei destul de obscure doctrine a Ideilor.

IV. Filosofia identităţii. Filosofie şi religie

Filosofia identităţii este dezvoltată în *Expunerea sistemului meu de fdosofie* (1801) şi în *Bruno* (1802).

Pe piscurile realităţii se află Absolutul, identitate dintre subiect şi obiect. Schelling refuză să vadă în Absolut un fel de sine, şi cu atât mai mult o producţie veritabilă. Identitatea desemnează „non-diferenţa" Naturii şi a Spiritului.

De pe acum, devenirea pune o problemă ameninţătoare. Nu prea vedem cum se poate trece de la identitatea absolută la devenire. Filosofia nu ar putea trece pragul de la infinit la finit.

Pentru a rezolva această dificultate, trebuie să ţinem cont de articolul apărut în 1804, intitulat *Filosofie şi religie,* care urmărea să demonstreze că, dacă nu întâlnim nici o trecere, există cel puţin o relaţie între aparenţă şi fiinţă. Aici apar două schimbări semnificative. Pe de o parte, Schelling renunţă la imanentismul său; pe de altă parte, el dă Absolutului numele de Dumnezeu. De aici decurge că „natura este realizarea lui Dumnezeu". Această naturalizare a divinului nu provine însă dintr-un proces necesar; ea apare din libertate, care se alienează. Se impune ideea de *istoricitate:* .istoria este un poem epic ieşit din spiritul lui Dumnezeu. Cele două părţi principale ale sale sunt: aceea care reprezintă îndepărtarea umanităţii de Centrul său şi progresia sa până la punctul cel mai îndepărtat de acest Centru, respectiv aceea care reprezintă revenirea umanităţii la Centru, pornind de la acel punct. Putem compara prima parte cu *lliada,* a doua cu *Odiseea."* De acum încolo, gândirea lui Schelling se va concentra asupra acestei Iliade şi acestei Odisei, care constituie materia ultimei

sale filosofii. Se anunţă ultima filosofie a lui Schelling, însă, după cum a observat Cassirer, opoziţia dintre Absolut şi lumea sensibilă pare ireconciliabilă cu panteismul. Ceea ce *Naturphilosophie* pretindea să câştige se năruie într-un teatru de umbre. Pe de altă parte, însă, aşa cum vedem în *Cercetări filosofice asupra esenţei libertăţii umane* (1809), dezvoltarea istoriei nu este posibilă fără o putere care în Dumnezeu nu este Dumnezeu. Aceasta este libertatea răului. Anticipându-1 pe Schopenhauer, Schelling admite că în sânul Fiinţei şi în principiul reprezentării există o voinţă obscură care tinde spre fiinţa pentru sine şi spre inteligenţă, chiar dacă Răul se încarnează în cele din urmă în om. Răul însă nu este etern: el nu este decât un intermediar în Creaţie. Deşi necesar, el nu e permanent. Aceste pagini l-au salvat pe Schelling din discreditarea în care îl aruncase critica hegeliană a filosofiei identităţii; ele însă l-au angajat pe drumul către teosofie, fără nici o speranţă de întoarcere.

V. Destinul lui Schelling

Cu excepţia spiritelor îndrăgostite de misterele ontologiei, nici un cititor care a parcurs scrierile lui Schelling nu poate scăpa de sentimentul că acesta nu a reuşit niciodată să-şi ducă la bun sfârşit opera. Altfel spus, sentimentul este acela că ne aflăm în faţa unei mine deschise sub cerul liber, vast şantier fără margini precise. Mai mult decât atât, întregi secţiuni pot fi sacrificate. Pot apărea unele îndoieli stranii. De exemplu, aderând la teoriile lui Goethe asupra culorilor, Schelling a ratat înţelegerea lui Newton (ceea ce s-a întâmplat cu mulţi alţii din vremea sa). Oare 1-a înţeles el însă cu adevărat pe Goethe? El spune că a vrut să *gândească* ceea ce Goethe nu făcuse decât să *intuiască.*

Chiar admiţând că *Naturphilosophie* a lui Schelling este vinovată de toate viciile romantismului incipient, nu se bazează ea oare pe o neînţelegere care 1-a făcut pe autor să ignore virtuţile acestui romantism şi să intelectualizeze fenomenele? Schelling este capabil de o influenţă considerabilă într-un spaţiu limitat. Dar doctrina sa (dacă îndrăznim să vorbim de o doctrină) nu va determina niciodată un ansamblu de reflecţii sistematice. însuşi titlul operei monumentale a lui P.X. Tilliete, *Schelling, une philosophie en devenir,* nu ascunde absenţa sistematicităţii fundamentale la acest autor. Evident că putem oricând să ne mulţumim cu ontologia lui Schelling,

aşa cum au făcut-o Heidegger şi J.-F. Courtine. Dar va trebui să recunoaştem că această cărare este bătătorită, pentru că toată ontologia din lume nu va putea anula critica hegeliană a filosofiei identităţii.

în cadrul a ceea ce am convenit să numim idealismul german, Schelling a rămas ca o verigă lipsită de soliditate şi de unitate.

Hegel (1770-1831) de Bernard Bourgeois

Introducere: Mesajul hegelian

1. Gândire şi realitate

Hegel desăvârşeşte în filosofie revoluţia copernicană inaugurată de Kant, revoluţie care constă în a gândi fiinţa ca extrăgându-şi întregul sens dintr-un „Eu gândesc" ce îşi asumă astfel pe deplin responsabilitatea intelectuală. Astfel, el anulează limitele ce încă mai afectau o asemenea modificare revoluţionară a problematicii cunoaşterii, la Kant în primul rând, însă deopotrivă la marii postkantieni Fichte şi Schelling. Kant distinge fiinţa de sensul său, afirmând lucrul în sine. Fichte, urmărind să elimine acest lucru în sine printr-o reducere totală a fiinţei la gândire, îl va menţine în chiar interiorul gândirii fiinţei: aceasta se sprijină pe diferenţa originară a celor două principii constitutive ale sale (autopostu-larea Eului şi autonegarea aceluiaşi Eu în afirmarea sa ca Non-Eu), diferenţă care îl împiedică să-şi domine propria fiinţă (gândită) ca gândire (care gândeşte). Transpunerea obiectivă pe care Schelling o aplică principiilor fichteene interzice în aceeaşi măsură propriei sale filosofii a naturii să se prezinte în calitate de cunoaştere absolută, chiar dacă Schelling a pretins aceasta. Hegel, dimpotrivă, face din gândirea fiinţei, manifestată acum în mod absolut ca fiinţă, gândirea de sine a fiinţei înseşi. Hegelianismul este mai întâi această *extraordinară încredere în sine a gândirii:* „Esenţa închisă sub lacăt a universului nu are în sine puterea care să poată opune rezistenţă curajului cunoaşterii; ea este nevoită să se deschidă în faţa lui, să-şi întindă bogăţiile în faţa ochilor lui şi să-i îngăduie să se bucure de ele" (Cuvânt la deschiderea prelegerilor din Berlin, 1818, citat în *Enc,* p. 33).

2. $tiinţâ şi dialectică

Dar, întrucât gândirea este în mod esenţial identificarea cu sine a unei diferenţe care, prin opoziţie, îi apare acum ca fiinţă, identificarea fiinţei cu gândirea necesită a face din diferenţă produsul auto-diferenţierii identităţii. Răsturnarea identităţii de sine ce gândeşte, în opusul său transformă astfel gândirea într-o gândire *dialectica.* Şi tocmai datorită caracterului său dialectic gândirea hegeliană poate satisface prescripţia kantiană de a ridica filosofia la *ştiinţificitate* prin *sistematizarea* conţinutului său, căci, şi pentru Hegel, „chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul ştiinţific al acestuia" *(Fenomenologia spiritului,* prefaţă, I,l,§14,p.ll). Diferitele determinaţii care formează conţinutul discursului hegelian pot cu atât mai bine să se identifice într-un întreg sistematic al acestuia, cu cât, în identitatea de sine ce o diferenţiază de celelalte, fiecare determinatie devine în mod dialectic diferită de sine şi deci identică celorlalte. Sistematizarea kantiană — încă parţială — şi, mai ales, cea fichteeano-schellingiană, îl lega pe B de A pentru ca A să fie conform ideii esenţiale pe care o avea filosoful despre A (un Eu *concret,* o natură *vie);* la Hegel, dialectica filosofică este aceea a însuşi conţinutului gândit, aşa cum este el gândit de fiecare dată, astfel încât filosoful poate şi trebuie, cât mai departe de orice arbitrariu ce ar vicia atotputernicia gândirii, să asiste ca simplu spectator, asemenea unei oglinzi pure *{speculum),* la autodezvoltarea, necesară în mod absolut, a conţinutului discursului său, în perfecta sa imanenţă faţă de el însuşi. Temeritatea speculaţiei dialectice hegeliene nu face decât să elibereze necesitatea ştiinţifico-sistematică a adevărului.

3. Filosofie si lume

Cu toate acestea, dialecticitatea speculativă a unei astfel de ştiinţe îi permite să satisfacă prescripţia kantiană a scientificităţii filosofice conform unui al treilea aspect: exigenţa îmbinării rigorii *scolastice* a ştiinţei cu atenţia *cosmică* cerută de filosofie în măsura în care ea este, după denumirea ei populară în Germania, „înţelepciune a lumii *(Weltweisheii)".* Căci Hegel doreşte şi el ca ceea ce nu mai trebuie să fie pur şi simplu „iubire de cunoaştere", ci „cunoaştere reală" *(Fenomenologia,* ***ibid.),U*** fie, în acelaşi timp şi din acelaşi motiv, o asumare a vieţii lumii. Gândirea speculativă dobândită nu mai este simpla identificare, formală şi abstractă, a unei realităţi diferite de ea în propriile sale diferenţe sau determinaţii,

realitate care ar putea, datorită acestei alterităţi originale, să o dezmintă; ea nu mai este gândirea intelectului care guvernează, după Hegel, raţiunea kantiană, fichteeană şi schellingiană. Ea este această autodiferenţiere a identităţii ce defineşte raţiunea veritabilă şi care face din aceasta sufletul însuşi al realului în determinaţiile sau diferenţele constitutive ale lucrurilor. Celebra ecuaţie repetată cu insistenţă în prefaţa la *Principii de filosofia dreptului:* „Tot ceea ce e raţional este real, şi tot ceea ce este real este raţional" *(PFD)* este ilustrată de veriga privilegiată a filosofiei hegeliene, în care raţiunea triumfă în mod ideal, şi a lumii reale care **i** se revelează şi ea, trecând prin existenţa însăşi a hegelianismului, ca aşteptând sfârşitul lungii sale istorii universale. Dacă filosofia transcendentală pre-hegeliană expune pur şi simplu condiţiile de posibilitate ale experienţei mundane, fără a o prezenta nici pe aceasta în toată amploarea sa, filosofia speculativă a lui Hegel expune totalitatea acestei experienţe şi viaţa lumii în însăşi mişcarea sa de concretizare, ştiind că ea însăşi nu este nimic altceva decât o asemenea viaţă a lumii care devine filosofie. De altfel, tocmai datorită acestei expresii raţionale a conţinutului mundan în prezenţa sa cea mai plină de viaţă, filosofia lui Hegel a putut, într-o măsură mai mare decât orice altă filosofie, să joace un rol complet mundan, socio-politic, constituind referinţa esenţială căreia marxismul i se opune. Hegelianismul a fost şi a ştiut să fie devenirea-filosofie a unei lumi întregi, şi acesta este motivul pentru care el a putut fi, chiar prin mijlocirea negării sale, filosofia însăşi în a sa lume în devenire. O lume în devenire care, fără nici o îndoială, nu şi-a etalat încă toate virtualităţile, astfel încât chiar şi în zilele noastre se pune întrebarea privind actualitatea filosofiei lui Hegel, al cărei destin este şi în această privinţă excepţional.

I. Hegel. O viaţă ce devine speculaţie

Una din temele conţinute de teoria hegeliană privind filosofia este aceea după care orice filosofie, care se defineşte *negativ* prin raportarea la celelalte în sânul istoriei ideale a filosofiei. îşi elaborează conţinutul *pozitiv* nou plecând de la istoria reală, esenţialmente socio-politică, în care ea este în mod necesar înrădăcinată, la fel ca şi alte manifestări culturale ale spiritului. O filosofie se anticipează aşadar într-o „nevoie de a filosofa", care este o nevoie a vieţii înseşi, în măsura în care ea este mai întâi viaţa generală a unei epoci şi a unui popor; această nevoie traduce, chiar în singularitatea sa individuală, tulburarea ce afectează, în istoria

astfel mobilizată, existenţa unei comunităţi culturale. O asemenea nevoie îndeamnă la reconcilierea culturii pornind de la totalizarea sa ideală într-o nouă filosofie. în acest fel, ascensiunea progresivă a lui Hegel către fi-losofia speculativă raţională, ce va deveni definitorie pentru hegelianism, duce la bun sfârşit propria sa căutare a unei reconcilieri pe care nu o va găsi decât în ea.

/. *Cultura: Stuttgart*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel se naşte în 1770 la Stuttgart, într-o familie de funcţionari financiari ai ducatului de Wurtemberg. Prima sa experienţă culturală, la liceul din Stuttgart, constă în aprofundarea cu intensitate a vieţii antice greco-latine. Aşa cum el va explica mai târziu, *cultura* este alienare ce dezrădăcinează din limitarea Eului, primire şi integrare a ceea ce este străin. înstrăinarea pe care i-o provoacă studiul grecilor şi al romanilor, cei care au realizat paradisul spiritului uman, va rămâne întotdeauna, pentru Hegel, cultura fundamentală. Dar adolescenţa mai accentuează şi ea alienarea culturală resimţită de Hegel, întrucât el primeşte conţinutul străin în forma cea mai străină cu putinţă: el copiază în scris extrase din lecturile sale; la antipodul

practicii subiectiviste a jurnalului intim, el se pierde în obiect. Cel care va deveni filosoful subiectului îşi expune în mod neaşteptat antisubiectivismul funciar, care îl va face să proclame ulterior că „începutul oricărei cunoaşteri este autoritatea", să denunţe sloganul „a gândi prin tine însuţi", al cărui caracter pleonastic trădează exploatarea tendenţioasă în favoarea arbitrariului, sau să critice cultul romantic al Eului.

2. Ide ea de libertate: Tubingen

încă din perioada stagiului la seminarul protestant din Tubingen (1788-1793), unde este coleg cu Holderlin, apoi cu Schelling, Hegel apelează la armele antice pentru a combate viaţa modernă mutilată de individualismul separator. Atât de frumoasa viaţă totală a grecilor făcea ca, în identitatea dintre zeiţa Atena şi oraşul Atena, să se îmbine o religie şi o politică, ambele oferind omului un mediu în care, prin participarea familiară la viaţa zeilor sau a concetăţenilor săi, el era „acasă", adică liber. Căci, pentru Hegel, *libertatea* nu înseamnă retragerea într-un spaţiu privat care l-ar exclude sau l-ar repudia pe Celălalt — demers van, pentru că suntem într-o măsură mult mai mare determinaţi şi subjugaţi de retulat,

martor al tuturor lucrurilor, căruia excluderea îi conferă puteri ostile —, ci, dimpotrivă, pentru Hegel a fi liber presupune a te uni cu Celălalt pentru a te regăsi pe tine însuţi în el, în subzistenţa unui tot, acasă la tine. Nostalgia unei asemenea libertăţi îl face să deteste un prezent în care Cerul se opune Pământului, excluziunea lor reciprocă provocând chiar în interiorul religiei (creştine) şi al politicii (monarhice) — având în vedere că omul este un tot unitar — o contradicţie ce deturnează menirea salvatoare a acestora două în cea mai rea dintre sclavii. Astfel, pentru Hegel şi pentru cei apropiaţi lui, Rousseau reprezintă reacţia modernă împotriva modernităţii.

Este aşadar de înţeles că Hegel, cuprins de această dublă exaltare, antică şi modernă, a libertăţii, s-a entuziasmat iniţial, împreună cu prietenii săi, pentru Revoluţia franceză, salutând-o prin sărbători republicane, plantând un copac al libertăţii etc. Degenerarea Revoluţiei în teroare 1-a îndepărtat însă pe Hegel de calea *politică* a eliberării omului. El va declara, atunci când va reveni ulterior în reflecţiile sale asupra evenimentului, că încercarea de a schimba constituţia politică şi legislaţia fără a modifica religia, de a face o Revoluţie fără o Reformă, a fost „o prostie a timpurilor moderne" *(Enc).* Trebuie să schimbi omul în interiorul lui însuşi, să îl educi întru libertate şi, pentru aceasta, trebuie să-1 iei aşa cum este, adică în mod fundamental *religios:* conştiinţa absolutului este chiar conştiinţa absolută. Pentru tânărul Hegel, problema este deci de a reintroduce în religia existentă (creştinismul) afirmarea vieţii totale, reconciliată cu ea însăşi, pe scurt, liberă. Aceasta este problema pe care va încerca să o soluţioneze în anii săi de preceptorat, mai întâi la Berna, apoi la Frankfurt.

3. Eliberarea: religie şi raţiune: Berna

Inaugurând la Berna (1793-1796) practica sa a respingerii interne, care constă în a distruge consecinţele unei anumite concepţii filosofice pornind chiar de la principiul acesteia, Hegel trasează o opoziţie între religia creştină, pe de o parte, devenită pur „pozitivă" în autoritatea sa exclusiv exterioară şi factuală, şi, pe de altă parte, persoana lui Hristos. Preluând distincţia, care devenise obişnuită în epoca iluministă şi pe care Kant o acutizase, între pozitiv şi „natural", purificat de opera lui Kant ca interioritate raţională, Hegel prezintă în *Viaţa lui fisus* (1795) un Hristos kantian ce exaltă raţiunea practică: autonomia contra sclaviei. Eliberarea existenţei religioase este aşteptată de la interpretarea sa morală.

însă inspiraţia antică a ideii lui Hegel de libertate îl va obliga să înlăture veşmintele kantiene ale acesteia. Dacă în opera lui Kant pozitivul se identifică cu particularul şi natural-raţionalul cu universalul separat de particular (legea), Hegel a vizat întotdeauna prin universal totalul, adică ceea ce include în sine particularul în loc să îl excludă. Şi în curând el va defini explicit pozitivul ca însăşi opoziţia dintre universal şi particular.

4. Eliberarea: religie, istorie şi raţiune: Frankfurt

• *Religia.* în timpul stagiului său la Frankfurt (1796-1800), Hegel propune o nouă versiune a eliberării religioase a umanităţii moderne. în manuscrisul *Spiritul creştinismului şi destinul său, el* prezintă religia iubirii care reuneşte opuşii, trezind la viaţă universalul singularizat şi în acelaşi timp salvând singularul universalizat, în

contrast cu religia iudaică a legii, pe care Kant nu a făcut decât să o raţionalizeze şi care ilustrează pozitivitatea constrângătoare. Iubirea pare să fie în stare să depăşească orice destin, acesta din urmă, „conştiinţă de sine însuşi, dar precum de un duşman" *(Hegels theologische Jugendschriften, Scrieri teologice de tinereţe),* fiind afirmarea întregului într-un individ care, ataşându-se de particularitatea sa, devine ostil faţă de puterea acestui întreg, de care nu poate scăpa, fiind cufundat în ea; dar iubirea, având un rol totalizator, identifică individul cu principiul său, afirmându-i astfel puterea. Cu toate acestea, tocmai sufletul frumos al lui Iisus are parte de cel mai umilitor destin. Aceasta înseamnă că reconcilierea existenţei prin iubire nu reuneşte universalul şi particularul, identitatea şi diferenţa, decât în subiectivitatea care, în elanul său universalist, face abstracţie de diferenţele reale constitutive ale lumii obiective, a cărei organizare îşi concentrează vigoarea în puterea statală. Astfel, viaţa este mai puternică decât iubirea, care nu exprimă decât o latură abstractă a acesteia. însă, deşi grecii au asociat pe bună dreptate latura subiectivă (religioasă) şi cea obiectivă (politică) a existenţei, soluţia lor nu mai poate fi repetată într-un context marcat de afirmarea tot mai puternică a individului, pentru care stă martor şi creştinismul. Tocmai în sfera obiectivă a vieţii, această afirmare compromite cel mai mult realizarea unei existenţe totale. Hegel, care s-a interesat de economia politică — fiind autorul unor comentarii asupra operei economistului Stewart —. recunoaşte importanţa socială a proprietăţii private, considerând-o însă o ameninţare pentru comunitatea politică. A trebuit deci ca el să elaboreze o nouă soluţie la problema eliberării

omului în epoca modernă, o dată ce şi-a dat seama cu claritate de neputinţa subiectivismului creştin şi a totalitarismului păgân.

• *Istoria.* Studierea momentelor istoriei, apreciate până atunci normativ, într-o manieră mai pronunţat istorică, conduce la recunoaşterea necesităţii care stă la baza dezvoltării libertăţii, iniţial limitată la trecut, spre un prezent care trebuie astfel judecat încă şi mai liber. într-adevăr, Hegel va sublinia de acum încolo faptul că libertatea constă în a fi la sine în Celălalt *în măsura în care suntem un Sine,* că libertatea este astfel promovarea — modernă —, şi nu absorbirea — antică — a singularităţii. în studiile istorice concrete asupra vieţii politice din vremea lui — fie că este vorba despre Elveţia, Wiirtemberg, ţări care îi erau familiare, sau chiar de Imperiul german (manuscrisul *Constituţia Germaniei)* —, Hegel integrează afirmarea libertăţii în necesitatea istorică, văzând în ea motivul şi rezultatul esenţial ale acesteia din urma; idealul este înţeles ca idealizare de sine a unui real a cărui devenire necesară îl eliberează ea însăşi pe om. Cuvântul de ordine optimist al lui Hegel, atunci când părăseşte Frankfurt, poate fi redat prin „reunirea cu timpul". Şi totuşi, reconcilierea realului cu idealul se face deocamdată în afara ideii sau a raţiunii.

• *Istorie şi raţiune.* Desigur, Hegel proiectează — după cum îi scrisese lui Schelling în 1800 — să îşi înalţe idealul de tinereţe, acela al unei vieţi totale libere şi fericite, la nivelul unei forme reflexive în cadrul unui sistem; însă reflecţia, fiind o distanţare în raport cu sine sau o *diferenţiere,* nu poate să exprime sistematic *identitatea* întregului. De aceea, la Frankfurt, la debutul său filosofic, Hegel a considerat iniţial că reflecţia se opune contactului mistic şi religios cu fiinţa ca întreg: „Filosofia trebuie să se termine atunci când începe religia, tocmai pentru că ea este o gândire". Suntem părţi ale întregului, însă nu îl putem cunoaşte propriu-zis. Gândirea, reflecţia, intelectul — toţi aceşti termeni încă sinonimi pentru tânărul Hegel — determină, diferenţiază, separă universalul identic cu sine (conceptul) şi particularitatea diferenţiată (intuiţia), chiar atunci când primesc numele de „raţiune" (aşa cum se întâmplă, de exemplu, în kantianism). Nici gândirea, nici reflecţia şi nici intelectul nu pot, în principiu, să capteze ceea ce este, ca întreg, totodată în mod identic, identic cu sine şi diferit de sine, identitatea care se diferenţiază în organe şi diferenţa care se identifică într-un organism, ceea ce Hegel numeşte pe scurt „viaţa", adică „legătura dintre legătură şi non-legătură" *(ibid.).* El sesizează în istorie tocmai o asemenea viaţă, întrucât istoria permite

realizarea existenţei reconciliate (identice cu sine) a libertăţii în şi prin zguduirile (diferenţa) necesităţii. Acesta este adevăratul sens al idealului hegelian de tinereţe:

idealizarea de sine (istorică) a realului, pe care Hegel vrea să o gândească, însă la care nu poate reflecta pe calea gândirii aşa cum o concepuse iniţial, şi anume ca exercitare a intelectului care filo-sofează. Cu toate acestea, angajamentul lui Hegel, de a gândi întregul real, anticipează într-un mod negativ apropiata reconciliere a gândirii cu viaţa, pentru că „nevoia este... conştiinţa unităţii celor două extreme" *(Vorlesungen liber die Philosophie der Weltgeschichte — Lecţii de fdosofîe a istoriei mondiale).*

5. De la Jena la Berlin

• *Dialectica reconcilierii.* Reconcilierea gândirii cu viaţa, definitorie pentru speculaţia hegeliană, se realizează o dată cu instalarea lui Hegel ca profesor la Universitatea din Jena, centru cultural şi intelectual al Germaniei în acea vreme. Hegel îşi începe deci speculaţia devenind profesor de filosofie, întipărindu-şi în chiar viaţa sa unitatea la care îndeamnă filosofia sa, aceea dintre filosofia însăşi şi învăţătură; Hegel se înscrie într-o tradiţie inaugurată de Wolff, şi ilustrată de Kant, Fichte şi chiar de Schelling, tradiţie ce va decădea după moartea sa, marile inovaţii ale filosofiei, ale lui Kierkegaard, Marx şi Nietzsche, nemaifiind ulterior legate de mediul universitar şi didactic.

La Jena, Hegel îşi reîntâlneşte vechiul coleg de la Tubingen, Schelling, care deja i-o luase înainte, fiind succesorul lui Fichte. De altfel, Hegel a dobândit o reputaţie de adept al lui Schelling datorită unei scrieri care este, totuşi, manifestul inaugural al hegelianismului, şi anume articolul din 1801 despre „diferenţa dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi cel al lui Schelling". Fireşte, Hegel preia de la Fichte şi Schelling tema adevărului ca identitate (în Eu sau în natură) a identificării de sine (postularea Eului de către el însuşi, natura în afirmarea sa ca productivitate infinită) şi a diferenţierii faţă de sine (postularea de către Eu a Non-Eului, natura ca opunându-se sieşi în producţiile sale finite); ce-i drept, el aplică această temă, însă nu la Eu, ci la acel absolut în care Schelling vedea conţinutul filosofiei naturii (proprie lui Schelling) şi cel al filosofiei transcendentale a Eului (elaborată de Fichte). în ciuda tuturor acestor împrumuturi, celebra formulă din textul din 1801: „Absolutul este identitatea identităţii şi a non-identităţii" exprimă aportul înnoitor al lui Hegel: *dialecticizarea* strictă a totalităţii constituite de fiinţă în adevărul său, adică a absolutului.

Fichte afirma că **Eai,*pentru*** a fi concret, trebuie să fie nu numai identic cu el însuşi, ci *şi* diferit de el însuşi. Schelling, la rândul său, susţinea că natura, *pentru* a fi vie, trebuie să fie identică cu ea însăşi *şi* în acelaşi timp diferită de ea însăşi. Dezvoltările discursului fichteean despre Eu, respectiv ale celui schellingian despre natură, apoi despre absolut, nu pot fi calificate drept „dialectice" decât într-un sens foarte larg al termenului, căci ele nu sunt puse în mişcare de *contradicţie* (care însufleţeşte orice „dialog" şi se interiorizează în dialectică), ci de *lipsa* determinaţiei iniţiale raportate la ceea ce trebuie încă gândit şi nu este încă prezent decât în subiectul gânditor, şi nu în obiectul gândit. O asemenea „dialectică", la drept vorbind finalistă sau teleologică în principiul său, eliberează din conţinutul gândit, a cărui dezvoltare imanentă este lăsată deoparte, o reflecţie formală asupra acestui conţinut, care nu poate lua forma unei autentice speculaţii. Hegel, dimpotrivă, întemeiază progresul filosofiei ca ştiinţă pe conţinutul de fiecare dată gândit, în măsura în care îşi dă seama că o determinaţie, în cadrul şi în virtutea identităţii cu sine,*pentru că* este identică cu sine, se diferenţiază în şi faţă de ea însăşi, se răstoarnă şi contrazice în ceea ce este diferit de sine. Concepţia lui Hegel merită denumirea de „dialectică" întrucât ea exploatează caracterul dialectic, autonegator, al oricărei determinaţii.

Dar, sesizând că trecerea de la identitate la diferenţă, a cărei origine predetermină sfârşitul, adică trecerea inversă, de la diferenţă la identitate — care este viaţa însăşi, aşa cum a caracterizat-o Hegel —, este ea însăşi identificată cu ea însăşi, pentru că primul termen este cel care devine al doilea, întrucât gândirea se gândeşte, în identitatea sa prioritară cu ea însăşi, în şi ca viaţa însăşi. Vedem că o asemenea identitate a gândirii cu

viaţa este posibilă în virtutea prezenţei în ambele a unui proces de autodiferenţiere a identităţii, pe care Hegel îl numeşte raţiune. Aceasta îmbină exigenţa idealistă a identităţii şi exigenţa realistă a diferenţei. Or, această îmbinare a celor două exigenţe nu constituie o unitate neutră, indiferentă, ce nu s-ar diferenţia aşadar într-o identitate şi o diferenţă care, ambele neînţelese pornind de la unitatea lor principială, ar rămâne în sensul lor diferite de aceasta, cât şi una de cealaltă; această îmbinare este mai degrabă o unitate ierarhizată prin integrarea diferenţei în identitate. Identitatea vizată în absolut nu s-ar putea nega, în gândirea sa efectivă, ca o diferenţă între identitate şi diferenţă; dimpotrivă, ea trebuie să fie gândită astfel încât identitatea să fie principiul diferenţei. Identitatea figurează într-adevăr de două ori în formula absolutului ca *„identitate* a *identităţii* şi a non-identităţii": o dată ca moment opus non-identităţii sau

diferenţei, altă dată ca reunirea într-un întreg a ambelor momente. însă traducerea ontologică a unei asemenea structuri logice a absolutului exprimă absolutul ca pe unitatea *gânditoare* a gândirii şi a realităţii, sau ca unitatea *subiectivă* a subiectului (identitatea de sine a Eului = Eu) şi a obiectului (obiecţie, opoziţie, diferenţă). Astfel este fixat principiul idealismului hegelian ca filosofie speculativă.

• *De la dialectică la subiectul său: Jena.* în timpul stagiului său la Jena (1801-1807), Hegel va dezvolta implicaţiile acestui principiu. O va face iniţial în articolele pe care le scrie în *Jurnalul critic de filosofie {Credinţă si cunoaştere,* un text despre *Dreptul natural...*), revistă pe care o conduce împreună cu Schelling, ambii aliaţi în lupta împotriva filosofiilor reflexive ale intelectului. însă divergenţa dintre raţionalismul schellingian şi raţionalismul hegelian care se manifestă din ce în ce mai mult ca un raţionalism al subiectului se va acutiza. Schelling obiectivează sau naturalizează identitatea postulată nemijlocit a naturii şi a spiritului, lipsită de intermedierea cu ea însăşi într-un Sine: precum înaintea sa Spinoza, Schelling face din acestea două atribute diferite ale unei substanţe care se afirmă nemijlocit prin ele. Dar Hegel — care va spune mai târziu că nu se poate rămâne la spinozism, deşi cu acesta trebuie să începem în filosofie — întreprinde realizarea a ceea ce el va prezenta ca fiind sarcina sa esenţială: a gândi absolutul nu pur şi simplu ca *substanţă,* ci ca *subiect.*

Din aceste motive, el va ajunge să reconcilieze între ele cele două dimensiuni ale realităţii subliniate anterior, reconciliate cu gândirea: realitatea religioasă şi realitatea istorică. Hegel văzuse locul adevărului religios în viaţa totală, pe care păgânismul grec o eternizase în mod natural, şi pe care creştinismul nu o poate egala, chiar dacă ar fi să îl readucem la iubirea întru Iisus a primelor comunităţi creştine. El reintroduce acum în religie autodiferenţierea de Sine, care dramatizează istoria prin negativitatea sa; adică Hegel se ridică de la divinul substanţial al pă-gânismului la Dumnezeul personal al creştinismului, chiar dacă interesul său nu se mai îndreaptă, desigur, spre relatarea din Evanghelii a vieţii lui Iisus, ci spre reflecţia dogmatică asupra procesului vieţii trinitare şi a întrupării eristice. Reciproc, aşa cum Hegel descoperă istoria în Dumnezeu, el îl descoperă pe Dumnezeu în istorie şi, mai general, de-a lungul istoriei, în viaţa lumii, chiar, şi mai ales în aspectele sale negative; cum sensul, în unitatea sa dialectică, este statornicit în realitatea mundană, această realitate poate fi, în determinaţiile sale universale, obiectul filosofiei speculative. După cum vedem, reconcilierea dintre Pământ şi

Cer se operează prin intermediul identificării în ele a unicului proces identic cu sine al auto-diferenţierii identităţii şi, implicit, al auto-identi-ficării diferenţei — sau al realizării raţionalului care întemeiază raţionalizarea realului —, proces care constituie raţiunea. O asemenea identificare a omniprezenţei raţiunii ce acţionează în fiinţă va fi de acum încolo principiul unificării conţinutului acestei fiinţe, al unificării obiectului teologiei cu acela al fizicii într-un sistem speculativ total.

Cursurile pe care Hegel le va ţine la Jena cuprind schiţele succesive ale acestui sistem, al cărui program definitiv îl fixează şi îl publică în 1807, cu puţin înainte de sfârşitul stagiului său în acest oraş. Sistemul filosofiei ca ştiinţă totală s-ar fi contrazis dacă ar fi lăsat în afara sa însăşi calea de acces ce duce către el, adică devenirea filosofică a înseşi vieţii lui Hegel. însă atunci, această devenire este smulsă din simpla sa facti-citate, ridicată la raţionalitate şi justificată filosofic; *introducerea* la ştiinţă devine astfel, tratată

în mod ştiinţific, prima parte a acestei ştiinţe care, expusă pentru ea însăşi, nu va mai fi decât a doua parte a ei înseşi. Sistemul ştiinţei trebuie atunci să expună mai întâi autodezvoltarea subiectului finit, uman, care, în experienţa sa, se ridică până la subiectul absolut — aceasta va fi *Fenomenologia spiritului* —, apoi autodezvoltarea pentru sine însuşi a acestui subiect absolut care parcurge ciclul complet al determinaţiilor sale — aceasta va fi *Enciclopedia ştiinţelor filosofice.* Cele două opere pe care ştiinţa hegeliană le. proiectează în acest mod vor fi totuşi obligate să se raporteze una la cealaltă, să se reflecte una în cealaltă, confirmând astfel, fiecare în interiorul ei înseşi, unitatea acestei ştiinţe. Căci experienţa subiectului finit nu este altceva decât manifestarea mundană a subiectului absolut, care este el însuşi propria sa manifestare, experimentându-se implicit pe sine însuşi în acesta din urmă; şi dezvoltarea subiectului absolut îl face să postuleze în el însuşi o determinare al cărei conţinut este subiectul finit care se ridică la subiectul absolut. Fireşte, ştiinţa poate fi o parte a ei înseşi, deoarece fiecare dintre părţile sale este întregul cunoaşterii care se afirmă absolut, o dată în momentul său finit care afirmă infinitul, altă dată în momentul său infinit care afirmă finitul. De aceea, lucrarea publicată în 1807, *Fenomenologia spiritului,* poate să conţină o Prefaţă care este de fapt prefaţa întregului sistem hegelian şi care constituie, într-adevăr, cea mai frumoasă prezentare pe care Hegel o dă propriului său sistem.
într-un sens, Hegel şi-a dus sarcina la îndeplinire. Tocmai atunci când el termina de redactat *Fenomenologia spiritului,* bubuiturile tunurilor bătăliei de la Jena puneau capăt unei întregi epoci pentru Germania.

Hegel însuşi îl va vedea trecând călare pe Napoleon, noul stăpân al Europei, „sufletul lumii". Toată această lume fascinantă îi abate atenţia de la speculaţie şi, timp de mai multe luni, Hegel va conduce *Gazeta de Bamberg.* Dacă însă, aşa cum declara la Jena, lectura ziarului este o variantă realistă a rugăciunii de dimineaţă, totuşi rugăciunea speculativă, ca inserare raţională în tot, îl va rechema în curând pe Hegel la filosofie, unde el trebuie să rostească absolutul într-o manieră absolută.
• *Dezvoltarea enciclopedică a subiectului absolut: de la Nurnberg la Berlin.* Acceptând (1808-1816) modesta funcţie de director al liceului din Nurnberg, unde predă filosofia şi, atunci când este nevoie, alte discipline, Hegel compune şi publică, în dezvoltarea detaliată a unei „Mari logici", ceea ce va fi prima parte a sistemului enciclopedic: *Ştiinţa logicii* (1812-1816). Revine la universitate, mai întâi la Heidelberg (1816-1818), apoi la Berlin, unde va muri în 1831 în plină activitate şi în culmea gloriei: filosofia luase chipul profesoratului. în 1821 îi apar *Principiile de filosofia dreptului,* dezvoltare a unei alte părţi a sistemului. Cea mai importantă operă a acestei perioade este însă expunerea reiterată a întregului său sistem; această expunere va lua forma unui *Compendiu al Enciclopediei ştiinţelor filosofice,* ce va cunoaşte trei ediţii în timpul vieţii autorului (în 1817,1827 şi 1830), un impresionant „manual" pe înţelesul studenţilor şi publicului lui Hegel, punând laolaltă cursurile Maestrului, asupra cărora se revenea neîncetat, în care acesta explica şi comenta diferitele părţi ale sistemului, cum ar fi filosofia istoriei, estetica, filosofia religiei şi istoria filosofiei. Aceste părţi inedite ale Sistemului au fost publicate după moartea lui Hegel de către discipolii săi, în prima ediţie a *Operelor complete* (1832-1842), la fel ca şi „adăugirile" orale la textele pe care el însuşi le publicase. Toate aceste cursuri predate de Hegel sunt extrem de preţioase întrucât facilitează accesul la scrierile pe care filosoful însuşi le publicase. într-atât speculaţia hegeliană în raţionalitatea sa agresează puterea noastră de înţelegere!

II. Speculaţia hegeliană

Extrema dificultate a discursului hegelian — amplificată de excepţionala sa densitate — se datorează caracterului nefamiliar al demersului său speculativ, fie că îl supunem înţelegerii simţului comun, înţelegerea obişnuită, fie celei savante, ştiinţifice sau filosofice. Principiul tuturor

acestor tipuri de înţelegere este acela al identităţii sau al (non)contra-dicţiei, care pune identitatea în legătură cu excluderea oricărei diferenţe, opoziţii sau contradicţii, şi pe care raţiunea speculativă îl violează. Căci raţiunea speculativă arată că, dimpotrivă, fixarea la sine a identităţii, ca *diferită* faţă de diferenţă, o face diferită de ea însăşi, opusă ei înseşi, contradictorie — aici este latura sa dialectică — ,pe când salvându-se pe

sine, identitatea este într-adevăr ceea ce trebuie să fie, identică sieşi, primind şi incluzând în ea acest Altul decât ea însăşi, care părea să fie diferenţa. *A avea* contradicţia pentru *a* nu *fi* contradicţia, *a se contrazice* pentru a nu/j *contrazis,* sau, într-un limbaj ceva mai patetic: a se pierde pentru a se salva, a se sacrifica pentru a izbândi, a muri pentru a trăi! Hegelianismul s-a dorit nici mai mult şi nici mai puţin decât raţionalizarea mesajului creştin. O asemenea asumare a contradicţiei de către speculaţia hegeliană îmbracă două forme, care reprezintă două grade ale alienării sale controlate. Această alienare constă mai întâi, pentru ea, în a se afirma afirmând pe Celălalt *faţă de* ea însăşi, apoi a se afirma afirmând pe Celălalt *în* ea însăşi, fiind astfel alta decât ea însăşi. Celălalt din speculaţie este *experienţa,* latura obiectivă a vieţii; aşa cum speculaţia a promovat viaţa, în latura ei subiectivă — existenţa — ca subiect al său, la fel ea o promovează, în calitate de experienţă, ca obiect al său. Activitatea gânditoare nu îşi poate însă controla identificarea cu pasivitatea, cu privaţiunea, cu încercarea pe care o constituie orice experienţă dacă ea interiorizează mai întâi această contradicţie: nu poţi fi tu însuţi în Celălalt decât dacă l-ai tradus mai întâi pe celălalt în tine însuţi. De aceea speculaţia hegeliană este autocontrolarea unui act de gândire care se contrazice în chiar interiorul său.

1. Speculaţie şi experienţă

* *Promovarea speculativă a experienţei.* Hegel desăvârşeşte mişcarea inaugurată de Kant şi continuată de Fichte şi Schelling, mişcare ce viza reunirea conţinutului experienţei, aşa cum se oferă acesta *a posteriori,* şi a conţinutului raţiunii ce filosofează, originar *a priori.* Kant făcea din *a priori* condiţia de posibilitate a lui *a posteriori.* Conform lui Fichte, acestea două se suprapun în privinţa conţinutului, şi diferenţa între ele este aceea dintre două moduri de aprehensiune a acestui conţinut: în caracterul nemijlocit al unui fapt *(a posteriori)* sau în geneza sensului său *(a priori).* Şi pentru Schelling experienţa primeşte ca fiinţă ceea ce filosofia construieşte ca devenire. Dar, după Hegel, geneza fichteeană şi

construcţia schellingiană sunt limitate de un formalism repetitiv care trebuie depăşit. Speculaţia hegeliană pretinde să exprime în ea *întregul* conţinut cu sens al experienţei şi, de asemenea, să *nu* exprime nimic altceva *decât* acesta: „Trebuie să spunem că nu este *ştiut* nimic care să nu-şi aibă locul în experienţă" *(Fen. sp.,* VIII), deoarece, „aşa cum spiritul care este prezent nu este mai bogat decât ştiinţa, tot aşa, în conţinutul său, nu este cu nimic mai **sărac"(iM/.).** O asemenea echivalare nu are nici un sens şi nici o miză veritabilă decât în măsura în care pentru Hegel experienţa este definită de conţinutul total, teoretic şi practic, exterior şi interior al conştiinţei; este vorba, fireşte, despre o experienţă luată într-un sens considerabil lărgit în comparaţie cu filosofia anterioară. Hegel insistă asupra acestui aspect în *Enciclopedie:* „pe de altă parte, este tot atât de important ca filosofia să fie lămurită că ea nu are nici un alt conţinut decât cel produs în mod originar şi care se produce pe sine în domeniul spiritului viu, conţinut care a fost făcut lume, lume exterioară şi lume interioară a conştiinţei, că acest conţinut al ei este realitatea. Prima conştiinţă a acestui conţinut o numim *experienţă* " *(Enciclopedia,* introducere, §6, p. 41). Această afirmare a identităţii de conţinut între experienţă şi speculaţie nu are nimic contingent: ea se bazează pe nucleul teoriei hegeliene a absolutului ca teorie a identităţii dintre, pe de o parte, fiinţă, concepută în cele din urmă de către filosofia speculativă în sensul său pur, şi, pe de altă parte, manifestarea acesteia, primită mai întâi de conştiinţă într-o formă sensibilă.

Un astfel de acord între speculaţie şi experienţă, întemeiat în mod speculativ, o justifică pe aceasta din urmă în mod speculativ, făcând-o să intervină pozitiv în însuşi destinul celei dintâi. Această intervenţie se manifestă mai întâi în manieră exterioară, în chiar condiţiile de existenţă a filosofiei. Este vorba mai întâi de naşterea filosofiei: *„Geneza* filosof iei ... are ca punct de pornire *experienţa,* conştiinţa nemijlocită şi care raţionează" *(Enc,* introducere, § 12, p. 48); apoi, de dezvoltarea acesteia: „Există un sens corect şi profund în care dezvoltarea filosofiei se datorează experienţei"; şi de sfârşitul său: „Acest acord [al filosofiei cu experienţa] poate fi privit ca o piatră de încercare, cel puţin exterioară, a adevărului unei filosofii" *(Enc,* introd.. §12, p. 42). Această condiţionare generală pe care experienţa o exercită asupra conţinutului filosofiei reiese cu claritate din faptul că istoria filosofiei, fiind specifică, este inseparabilă de istoria culturii, astfel încât o filosofie, prin relaţia sa negativă cu precedenta, îşi extrage din cultură materialul

pozitiv al reînnoirii sale. însăşi formaţia lui Hegel a ilustrat o asemenea temă. Erudiţia sa ştiinţifică

a fost şi a rămas enciclopedică, în sensul curent al termenului. însă justificarea speculativă a experienţei îl face să o transpună pe aceasta în interiorul demersului său filosofic. Principiul general al identităţii dintre fiinţă şi manifestarea sa, care face ca „totul să ajungă în mod necesar la noi într-o manieră exterioară" *(Prelegeri de filosofie a religiei)* şi ca sensul însuşi să ni se ofere tuturor pe o cale sensibilă, fiind *perceput* ca un dat *pozitiv,* se traduce, în cadrul speculaţiei, prin necesitatea acesteia de ***a găsi*** conţinutul semnificativ a cărui existenţă o dovedeşte. Speculaţia hegeliană capătă curând, în toată activitatea sa demonstrativă, aspectul unei receptări sau percepţii intelectuale a conţinutului dovedit. Ea interpretează adevăratul sens ca pe o obiectivitate ideală care o face să se constituie într-o *experienţă speculativă.* Hegel repetă că demersul speculativ nu este acela arbitrar sau formal în exterioritatea unei metode generale, al unui subiect gânditor care ar agresa obiectul gândit, ci auto-evoluţia, întotdeauna specificată, a conţinutului obiectiv însuşi. Hegelianismul nu este altceva decât promovarea speculativă consecventă şi deci absolută a experienţei, mergând până la afirmarea de ea însăşi şi în ea însăşi.

• *Depăşirea speculativă a experienţei.* Cu toate acestea, dacă pentru speculaţie sensul este obiect, obiectul este el însuşi un sens, autodeterminarea sau autodiferenţierea identităţii sale cu sine care defineşte raţiunea. Promovarea speculativă a experienţei este aşadar aceea a raţiunii care devine experienţă, a realităţii aşa cum rezultă ea din acţiunea eficientă *(wirken)* care constituie raţiunea, pe scurt, din *realitatea efectivă (Wirklichkeit).* Ceea ce este efectiv este capabil să facă să se afirme raţiunea care filosofează, întrucât în interiorul său deja se afirmă raţiunea, în fond, acordul raţiunii cu experienţa înseamnă acordul raţiunii cu ea însăşi în cele două tipuri de folosire a sa, ideală şi reală, subiectivă şi obiectivă, speculativă şi mundană. O astfel de confirmare a ei înseşi face ca raţiunea să neglijeze în experienţă conţinutul iraţional compus din determinaţii singulare (lucruri, evenimente), aşadar particulare, repetitive sau chiar generale, a căror existenţă nu ar putea pune în discuţie sensul universal al fiinţei ca totalitate raţională şi nu ar putea face ca acesta să apară contradictoriu.

Un asemenea existent extraraţional, care nu este real, „efectiv", ci doar posibil în fiinţa sa, pur contingent, constituie „pozitivul" în sensul strict al termenului; el se află în afara câmpului speculaţiei. El nu prezintă interes decât pentru ştiinţele „pozitive", ale căror principii şi legi fundamentale sunt singurele admise în enciclopedia speculativă. Raţiunea

hegeliană nu a pretins niciodată să guverneze în detaliu întregul domeniu al experienţei şi al vieţii. Ea este conştientă de existenţa iraţionalului. Şi mai mult: ea ştie că *este raţional să existe iraţional* în natură şi în istorie. Acest iraţional exprimă însăşi esenţa elementului, a mediului, a diferenţei pe care absolutul identic cu sine a trebuit să o desfăşoare pentru a se manifesta sau a se diferenţia în el, şi care, desfăşurată în mod absolut, depăşeşte acel ceva din el care este controlat în conţinutul său de către acest absolut, fără a putea totuşi să ameninţe acest control. Astfel, pozitivul, al cărui *conţinut* scapă raţiunii, i se conformează încă acesteia în *statutul* său, confirmându-şi astfel puterea. Doar o raţiune a cărei putere este pe deplin asigurată se poate arăta liberală! Or, raţiunea nu poate să controleze astfel experienţa cuprinzând-o, adică luând-o în totalitatea sa, unificând-o sau identificând-o — ceea ce presupune să o fi diferenţiat în identitatea sa şi în diferenţele sale amestecate în cadrul unui întreg sincretic conform căruia ea s-ar oferi nemijlocit intuiţiei —, ci aplicând activitatea de diferenţiere sau determinare care este *intelectul.* Cu toate acestea, *determinarea* întregului nu poate nega pur şi simplu intelectul, expresie a adevărului, decât dacă ea devine determinaţia, ea însăşi *totală, întregul determinaţiilor.* întoarcere *raţională* la întregul *intuiţiilor* explorate de *intelect.* Speculaţia hegeliană constă în desăvârşirea actualizării acestei raţiuni care face experienţa să se ridice până la adevărul sensului său prin *ocolul* negaţiei sale intelectuale.

Hegelianismul se ridică împotriva promovării filosofice *nemijlocite* a experienţei, mai ales atunci când aceasta este luată ca revelare genială a adevărului. Prefaţa la

Fenomenologia spiritului denunţă cu vigoare „discursurile profetice" care, inspirate de un anumit romantism filosofic, dispreţuiesc determinaţia sau diferenţierea caracteristică intelectului şi interzic, printr-un soi de cult al gândirii nemijlocite, ridicarea sa la ştiinţificitate şi, în acelaşi timp, comunicarea universală a acesteia. Se apelează atunci la determinaţiile unui discurs pentru a nega determinaţia în gândire şi pentru a afirma o identitate al cărei conţinut nu este, astfel, decât pur formal. Opunându-se unei asemenea „filosofii a identităţii", cu care hegelianismul a fost adeseori confundat, Hegel reaminteşte că speculaţia autentică nu postulează identitatea pe care o constituie absolutul ca atare, decât prin intermediul diferenţierii de sine, adică prin intermediul manifestării sale determinate: „Atunci când se vorbeşte de filosofia identităţii, se rămâne la identitatea abstractă, la unitatea în general, pierzându-se din vedere singurul lucru care contează, determinarea acestei unităţi în ea însăşi... întreaga filosofie este un sistem al determinării unităţii...

principalul lucru este diferenţa acestor determinaţii ale unităţii" *{Prelegeri de filosofia religiei,* 1,1).
Trebuie aşadar să aducem un elogiu intelectului, putere de determinare şi de limitare, singurul care ne permite să realizăm ceva important în gândire şi în acţiune. Mai întâi, luată pentru ea însăşi, în mod abstract, această putere de diferenţiere, separaţie şi abstracţie este cea mai mare putere cu putinţă: „Activitatea separării este forţa şi munca *intelectului,* a celei mai minunate şi mai mari puteri, adică, mai degrabă, a puterii absolute" *{Fenomenologia spiritului,* prefaţă, §34, p. 26); ea este o activitate absolută întrucât este însăşi activitatea absolutului, pentru că a acţiona înseamnă întotdeauna a nega şi, deci, în măsura în care acţionează, absolutul ca identitate nu poate decât să se diferenţieze. Intervenţia intelectului trebuie însă apreciată pozitiv în menirea sa: fireşte că intelectul distruge unitatea totală a intuiţiei, în măsura în care aceasta este confuză şi în scopul de a permite reconstrucţia sa controlată. Aşadar, doar atunci când intelectul uită de această finalitate, care îl relativizează, şi atunci când se fixează în el însuşi absolutizându-se, se cuvine să-i adresăm reproşurile pe care şi Hegel i le aduce. Acesta este cazul intelectului care se manifestă în ştiinţele empirice (adesea mecaniciste) şi în filosofiile reflexive (analitice); intelectului care uită de toate, Hegel îi opune atenţia care continuă să îi ofere acestuia, chiar cu preţul unor contradicţii, înţelegerea naivă a bunului simţ. însă această invocare a bunului simţ nu este o invocare a intelectului, ci, mai degrabă, o chemare la depăşirea acestuia, prin care trebuie să treacă orice cultură. Această depăşire este raţiunea.
în consecinţă, tot ceea ce are sens trebuie să fie captat de speculaţie conform cu exigenţele intelectului care a fost depăşit prin raţiune. Mai întâi este vorba despre exigenţele intelectului, apoi de acelea ale depăşirii raţionale a acestuia. însă această depăşire, la fel ca orice negaţie, presupune două etape. Ea nu este reală, necontestată, decât în măsura în care este opera a ceea ce ar putea să-1 conteste, adică a intelectului însuşi: «w/Y>-depăşirea sa, oMto-negaţia sa, deci şi afirmarea sa. Negaţia reală a intelectului nu este aşadar adevărată decât în calitate de negaţie secundă a autonegaţiei sale, şi raţiunea apare doar prin intermediul acestei negaţii secunde. Tocmai această negaţie secundă este cea decisivă: ea nu este în nici un caz o simplă urmare a negaţiei precedente, deşi o parte dintre comentatorii lui Hegel s-au obişnuit să creadă aşa. Avem deci trei momente în captarea speculativă a oricărui sens oferit conştiinţei: 1) în momentul său *intelectual,* gândirea determină sau diferenţiază un sens de altul postulându-1 ca identic sieşi în definiţia sa strictă

(A este A). Nici un discurs nu are sens, nici chiar atunci când spune că nimic nu are sens, decât în măsura în care rămâne identic cu el însuşi în termenii pe care îi foloseşte; preocuparea lui Hegel pentru distincţia conceptelor în nuanţele lor cele mai fine este exemplară în această privinţă. Acest sens al distincţiilor, şi al distincţiilor din ce în ce mai nuanţate, este cel de care trebuie să se pătrundă şi spiritul cititorului lui Hegel, mereu grăbit să găsească într-o determinaţie mai mult decât ceea ce aparţine efectiv acesteia. 2) Sensul unui discurs nu poate însă identifica realmente cursul, mişcarea şi diferenţierea termenilor săi identici cu ei înşişi, decât dacă aceştia se identifică între ei diferenţiindu-se de propria lor identitate şi negându-se; ceea ce presupune ca această identitate să aibă ea însăşi un caracter determinat şi finit. O astfel de negaţie de sine a

unei determinaţii constituie momentul său *dialectic* (A este non-A). Astfel, dialectica asigură în acelaşi timp diferenţa şi identitatea unui discurs, realitatea şi necesitatea sa: „dialecticul constituie... sufletul mişcării progresului ştiinţific şi este principiul prin care, singur, se introduce în conţinutul ştiinţei *conexiune imanentă şi necesitate" (Enc.,* §81, p. 149). Nu trebuie deci să ne mirăm că Hegel a desemnat ansamblul procesului speculativ ca fiind *dialectica.* Totuşi, dacă dialectica pune fiinţa în mişcare, o face anihilând-o: *scepticismul,* care este tributar dialecticii, face din autonegaţia lui A un neant pur. Dar dacă, găsind pretutindeni contradicţii, scepticismul trage concluzia că nu există nimic, motivul este că el identifică fiinţa cu identitatea de sine ce exclude orice diferenţă: el depinde încă de intelect, faţă de care joacă rolul simplei auto-negaţii. Luat în el însuşi, dialecticul degajează locul raţiunii, fără a indica însă decât în mod negativ fiinţa sa. 3) Totuşi, auto-negaţia lui A, determinată de subiectul său A, este, de fapt, un neant determinat, limitat, negat şi ca atare o fiinţă negativă (A este non-[A = non-A], adică B). Această fiinţă nu poate decât *să aibă* în ea contradicţia, fără a fi însă ea însăşi contradicţie; ea se poate contrazice fără a fi contrazisă, dând un nou sens conţinutului contradictoriu astfel primit şi salvat în identitatea sa. în sensul captat de acel ceva care se identifică cu sine în diferenţierea sa, se instituie însăşi raţiunea. Acesta este momentul absolut al speculaţiei. El poate fi numit *speculativ,* întrucât permite discursului filosofic să fie speculativ reflectându-şi propriul obiect, fără a schimba nimic din acesta; căci acest obiect este deja, graţie lui. un sens (datorită identităţii sale cu sine) în măsura în care este şi discurs (datorită diferenţei sale faţă de sine); pe scurt, este un discurs cu sens.

Astfel, speculaţia controlează în mod raţional întregul livrat de experienţă în nemijlocirea sa masivă, fără a îl mutila în vreun fel şi fără a îl

expune pentru a fi cucerit. Cu toate acestea, întrucât controlarea alterităţii exterioare se operează prin intermediul controlării alterităţii interioare care o reflectă pe prima, triumful speculaţiei constă, pentru ea, în controlarea dialecticii ultime care nu poate să nu o acutizeze împotriva ei înseşi în momentul său speculativ sau sintetizator. Dialectică, nu numai *în* speculaţie, dar şi *a* speculaţiei.

2. Speculaţie şi dialectică

• *Gândirea întregului şi dialectica.* Gândirea care nu este numai gândire a intelectului sau gândire dialectică, ci şi gândire speculativă, nu se realizează într-un act absolut simplu, care s-ar opune, ca sinteză, tezei prin care intelectul postulează o determinaţie şi antitezei prin care el opune această determinaţie ei înseşi. Actul speculativ actualizează în el gestul de identificare şi gestul de diferenţiere, conferindu-le un sens la propriul său nivel. Acest act se realizează deopotrivă ca identificare a diferenţei menţinute ca atare şi ca diferenţiere a identităţii menţinute ca atare. Aşadar, în sensul care devine astfel accesibil, apare sinonimia caracterului total şi a caracterului *concret,* ale acestui sens, sinonimie pe care Hegel o exploatează. Concretul este ceea ce provine dintr-un „cum-crescere", dintr-un „a creşte laolaltă". A creşte: adică a se desfăşura, a se extinde, a se destinde, a se diferenţia; laolaltă: adică unindu-se, unificând, identificând. Concretul este ceea ce este în acelaşi timp, în mod identic, identic cu sine şi diferit de sine, unitate a unităţii şi a multiplicităţii, totalitate. A gândi o totalitate înseamnă atunci a identifica diferenţa diferenţiind în acelaşi timp identitatea, a sintetiza întregul prin intermediul analizei, aşadar a reuni două activităţi de orientări opuse. Intelectul, chiar şi filosofând, nu poate în nici un fel să le conducă pe amândouă, depăşindu-le fiinţa contradictorie nemijlocită într-o gândire care *se* contrazice, adică se afirmă în identitatea sa în dominarea jocului lor opus. De aici, extrema raritate a speculaţiei, care reclamă din partea gândirii o excepţională încordare asupra ei înseşi.

Cum însă orice acţiune, inclusiv acţiunea care gândeşte, impune determinaţia, unificarea, aţâţ de dificilă, a raţiunii care speculează trebuie să fie determinată; această raţiune exploatează aşadar unul dintre elementele sale determinante pentru a orienta unificarea lor, adică identificarea sau sinteza, ori diferenţierea sau analiza. în măsura în care speculaţia este totalizarea totalităţilor subordonate care sunt determinaţiile absolutului, unitatea sa ca gândire totală a întregului obligă la o alegere

generală a stilului expunerii acestui întreg, stil fie analitic, fie sintetic. Alegerea

hegeliană este de aşa natură încât acuză caracterul dialectic al speculaţiei prin tensiunea dintre întregul expus şi expunerea totului.

• *Gândirea totala a întregului şi dialectica.* Că gândirea întregului este — în virtutea identităţii dintre fiinţă şi gândire — o gândire totală, aceasta se dovedeşte în ea prin circularitatea care o face ca, într-una dintre deter-minaţiile sale care a fost dovedită ca ultima în conţinutul său, să revină asupra primei determinaţii: este ceea ce va dovedi analiza conţinutului, aşa cum o realizează speculaţia hegeliană. Pentru moment, problema este însă aceea a sensului în care parcurgem un asemenea cerc. Trebuie oare să pornim de la absolut ca identitate concretă a tuturor diferenţelor sau diferenţierilor fiinţei şi să-i urmăm mişcarea — analitică — prin care absolutul se diferenţiază de o astfel de identitate pentru a postula, a expune şi a exterioriza aceste determinaţii astfel eliberate, însă în precaritatea unei fiinţe abstracte? O cale a „emanaţiei"? Sau, dimpotrivă, trebuie să pornim de la determinaţiile abstracte, simple în vacuitatea lor, lipsite de adevăr şi de fiinţă, urmând mişcarea — sintetică — prin intermediul căreia fiinţa nu înseamnă, pentru ele, decât compunerea fiinţei celei mai concrete şi mai totale în care ele pot subzista, şi aceasta până atunci când este postulat absolutul care se postulează pe sine însuşi postulând toate celelalte lucruri? O cale a „evoluţiei"?

Hegel alege calea evoluţiei, care porneşte de la abstract, de la finit, aşa cum este normal, de vreme ce, pentru ştiinţa absolută, este vorba de a se expune, de a se diferenţia, de a deveni finit. Şi această cale este singura care permite postularea adevărului ca adevăr, care îl atestă şi îl dovedeşte, conferind astfel o necesitate ştiinţifică speculaţiei. A pleca de la concret sau de la adevărat, care îşi este, ca atare, sieşi suficient şi nu are nevoie de nimic, înseamnă a prezenta activitatea acestuia de auto-diferenţiere sau auto-determinare ca absolut liberă şi gratuită, lipsită de orice necesitate. Dimpotrivă, având în vedere că există fiinţă, a porni de la abstract, care se dovedeşte pentru el însuşi lipsit de fiinţă, înseamnă a stabili fiinţa concretului care neagă o asemenea nefiinţă, putând oferi abstractului, care nu este lipsit de sens, fiinţa relativă a unei proprietăţi — a unui „moment" — din ea însăşi. Or, progresia speculativă de la abstract spre concret este pe deplin fondată, în măsura în care ea ***stă*** *la baza fundamentului:* nefiinţa din punctul de plecare este cea care dovedeşte fiinţa din punctul de sosire, care, prin adevărul sensului său, este

într-o mult mai mare măsură punctul de plecare. *Progresia* are semnificaţia unei *regresii.* Dovada speculativă este o intermediere care se suprimă pe sine în măsura în care livrează nemijlocitul care mijloceşte ceea ce părea să-1 mijlocească. Aceasta este o altă formulare a tensiunii, chiar a contradicţiei, conform căreia se realizează speculaţia hegeliană. Aceasta se asumă în mod evident dialectic.

Trebuie să insistăm însă asupra faptului că această dialecticitate este pusă în serviciul scopului speculativ, acela al stabilirii adevărului absolut ca identitate a gândirii cu fiinţa. în vreme ce paşnica deducţie mergea din aproape în aproape rămânând în contextul afirmaţiei, dialectica speculativă exploatează virtuţile negaţiei, mai precis acelea ale dublei negaţii: ea expune auto-negaţia abstractului, fals pentru el însuşi, negând apoi această auto-negaţie, şi abia atunci se afirmă concretul ori adevăratul. Căci Hegel este în căutarea afirmaţiei absolute, căutând fiinţa în forţa perfectei sale identităţi cu sine: el este fundamental un parmenidian. Este însă un parmenidian exigent, preocupat să se asigure că nu erijează în fiinţă ceea ce ar ţine încă de nivelul nefiinţei, care caută pretutindeni contradicţia pentru a o depăşi şi pentru a se elibera de ea: căci totul este contradictoriu, cu excepţia întregului pe care nu se pune problema de a-1 proclama prematur. De aici provine răbdarea infinită a ştiinţei speculative hegeliene, care zăboveşte atât cât este nevoie în negativ, pentru ca negaţia sa să fie completă şi pentru ca propria sa contradicţie să fie pe deplin contrazisă, aşadar ca adevărul să fie dovedit pe de-a-ntregul. în opera lui Hegel, Parmenide triumfă prin intermediul eliberării totale a lui Heraclit! Hegelianismul şi-a propus să închidă istoria filosofiei revenind la începutul parmenidian al acesteia, integrând însă afirmaţiei cvasipunctuale a eternului afirmarea devenirii, ea însăşi în devenire, în fluxul istoriei.

Nu putem spune oare că o anumită dialectică este totuşi angajată de o astfel de integrare speculativă a dialecticii, în măsura în care devenirea speculaţiei hegeliene,

încă de la prima sa expunere integrală în *Fenomenologia spiritului* şi până la cea de-a doua expunere totală în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice,* este mai mult decât o simplă succesiune şi introduce în opera lui Hegel o veritabilă *tensiune?*

* *Dialectica celor două gândiri totale ale întregului.* Desigur, Hegel şi-a publicat *Fenomenologia* prezentând-o ca pe prima parte, introductivă, a sistemului ştiinţific în cadrul căruia *Enciclopedia* avea să constituie a doua parte: ştiinţei ca relaţie introductivă cu ea însăşi îi va urma ştiinţa

în expunerea sa absolută. însă atunci când publică *Enciclopedia* nu mai este vorba despre introducerea fenomenologică; economia totală a sistemului ştiinţei este zdruncinată în separarea dintre tema introductivă şi tema fenomenologică.

Pe de o parte, sistemul enciclopedic cuprinde,printre momentele sale, şi un moment „fenomenologic", care îşi pierde însă orice funcţie introductivă. Acesta exprimă o determinaţie *particulară* a absolutului ca spirit, şi anume conştiinţa, în care spiritul se distanţează de sine precum un obiect faţă de un subiect, putând astfel să se arate în faţa lui însuşi, să-şi apară, să se fenomenalizeze. Redusă la studiul unei simple forme a spiritului, fenomenologia din *Enciclopedie* pierde conţinutul bogat pe care îl constituia introducerea conştiinţei în ştiinţa absolută hegeliană ca o culminare a istoriei întregii culturi. Ce-i drept, asta ar însemna pierderea acelui ceva prin care *Fenomenologia spiritului* anticipa conţinutul total al speculaţiei refractând, şi astfel complicând dialectica prin intermediul unuia dintre momentele sale (relaţia de conştiinţă: subiect-obiect); aşadar, pierderea a ceea ce îngreuna citirea introducerii într-o măsură încă şi mai mare decât citirea conţinutului propriu-zis.

Pe de altă parte, acesta este şi motivul pentru care introducerea pe care Hegel consimte să o ofere *Enciclopediei* nu mai are nimic fenomenologic. Această introducere la punctul de vedere absolut constă în simpla critică a celorlalte „poziţii ale gândirii în raport cu obiectivitatea" sau cu adevărul, vizate fiind filosofiile prehegeliene. *Conceptul preliminar [Vorbegriff]* al *Enciclopediei* — punerea în temă — nu mai apelează la raţiunea complexă mobilizată de *Fenomenologie,* ci la intelectul care filosofează, în numele raţiunii, fireşte, însă conform stilului său liber, pentru a judeca asupra folosirilor sale neraţionale. Aceasta este noua introducere pe care Hegel doreşte să o substituie *Fenomenologiei* în *Enciclopedie.* Pe termen lung, el îşi ya propune de acum încolo să accentueze că decizia de a filosofa speculativ depăşeşte toate condiţionările subiective ale unei asemenea decizii, întrucât libertatea se desăvârşeşte în mod liber în gândirea care uită complet de sine în fiinţa gândită.

Cu toate acestea, Hegel nu a uitat nicidecum *Fenomenologia spiritului,* moartea surprinzându-1 tocmai când pregătea o revizuire a operei, puţin timp după ce publicase o a treia ediţie a *Enciclopediei ştiinţelor filosofice.* Parcă opera sa şi-ar fi întreţinut suflul în acest joc dintre cele două mari versiuni totale ale ei înseşi, fiecare incluzând-o pe cealaltă prin corespondenţele care au fost subliniate între ele, şi totuşi fiecare rămânând exclusivă în raport cu cealaltă, tocmai datorită sensului total al fiecăreia dintre ele.

III. Fenomenologia speculativă

/. *Sensul dezvoltării fenomenologice*

• *Miza.* în ciuda unei opinii răspândite, *Fenomenologia spiritului* nu este o lucrare *pedagogică* ce s-ar adresa conştiinţei naturale sau comune, pentru a o conduce la cunoaşterea absolută. Dificultatea sa extremă în cadrul hegelianismului dovedeşte că Hegel vorbeşte unei conştiinţe deja speculative, şi nu doar filosofice, unei conştiinţe capabile să sesizeze necesitatea dialectică a ridicării de la cunoaşterea naturală la cunoaşterea absolută. Lucrarea nu se doreşte (prin efectul lecturii sale) o introducere în speculaţie. Ea demonstrează necesitatea ce revine conştiinţei animate de grija pentru adevăr, şi pentru adevărul total, de a se introduce — smulgându-se din fixaţia sa într-un anumit moment sau aspect al ei înseşi — în cunoaşterea absolută, singura care face ca toate puterile sale să se identifice în mod concret sau să se totalizeze. Ea este *o justificare* speculativă a ridicării conştiinţei până la cunoaşterea speculativă hegeliană, în fond, Hegel se adresează lui însuşi, justificându-şi propria ridicare la hegelianism. El vrea să demonstreze conştiinţei ce refuză contradicţia şi îşi asumă astfel în mod liber menirea sa esenţialmente filosofică, fiind însă întotdeauna tentată să se stabilizeze şi să

se fixeze într-una dintre determinaţiile sale — certitudinea sensibilă, dorinţa de plăcere, ştiinţa intelectului, servirea cetăţii, cultul artei, angajamentul religios... —, că senzualismul, scientismul, etatismul,estetismul,fideismul... şi filosofiile care le exaltă pe acestea sunt contradictorii. Aşadar, a trăi total, plenar, a filosofa liber înseamnă a trăi înţelegându-se în mod hegelian.

• *Conţinutul.* Acest motor este dialectica cunoaşterii realizate de conştiinţă în dualitatea (subiect-obiect) în care absolutul apare, se fenomenalizează ca spirit sau cunoaştere. Opoziţia obiectului faţă de identitatea de sine a subiectului îl face să se opună lui însuşi în el însuşi, revelându-se astfel subiectului ca pură nefiinţă; însă subiectul, care nu are sens decât în relaţie cu obiectul, îşi trăieşte la rândul său propria anihilare. Experienţa conştiinţei, experienţa care este conştiinţa — întrucât obiectul este, în măsura în care diferă de subiect, găsit, primit şi trăit de acesta — nu este, în sensul negativ al termenului, altceva decât o „probă", un „calvar", un „drum al disperării". Totuşi, legea dialecticii speculative face ca auto-negaţia unei forme a conştiinţei să fie ea însăşi negată în postularea unei noi forme, mai concrete şi mai adevărate, a ei înseşi, până când se instituie

cunoaşterea absolută; aceasta îşi totalizează conţinutul într-o măsură atât de mare încât conţinutul este nemijlocit prezent lui însuşi, în depăşirea opoziţiei caracteristice conştiinţei. întrucât cunoaşterea fenomenală *este* această dialectică speculativă care declanşează autonegaţia unei forme a conştiinţei şi postularea unei noi forme, ea nu *are* această formă: singurul care o cunoaşte în necesitatea sa este fenomenologul, cunoaştere absolută care îşi cunoaşte în mod absolut apariţia ca închidere a oricărei apariţii, a oricărui fenomen, a spiritului.

• *Procedeul.* Contradicţia cunoaşterii fenomenale, care pune în mişcare dezvoltarea acesteia, se manifestă în modul următor. Cunoaşterea obiectului distinge între ea însăşi, în măsura în care este cunoaştere a *obiectului,* şi acel ceva cu care, în măsura în care este *cunoaştere,* trebuie totuşi să fie identică şi care constituie pentru ea o normă a cărei idee o posedă. Această idee normativă a adevărului este aceea a *identităţii cu sine* a conţinutului obiectiv diferenţiat, pe care conştiinţa îl experimentează, sau mai degrabă a unui aspect, a unui moment ales, prin necesitate, din interiorul bogăţiei infinite a acestui conţinut: el experimentează şi verifică tocmai această idee, de fiecare dată determinată, a adevărului pe care cunoaşterea vrea să-1 actualizeze în fiecare dintre determinaţiile sale. însă întrucât aceasta este o identitate abstractă, diferenţiată, ea nu poate permite identificarea diferenţei experienţei, şi de aceea conştiinţa trebuie să apeleze la un demers mai concret pentru a reuşi în această identificare. Succesul acestui demers o face să se obiectiveze într-o identitate ce defineşte noua idee a adevărului: „Acest nou obiect conţine nulitatea primului: obiectul nou este experienţa făcută asupra primului obiect" *{Fenomenologia spiritului,* introducere, p. 59). Dar obiectivarea *identificării* subiective într-o identitate care, fiind obiectivă, este cufundată în mediul *diferenţei,* condamnă această identitate la neputinţa de a defini o regulă de identificare adecvată a experienţei. Şi aceasta este valabil până atunci când identificarea şi diferenţierea (sau obiectivarea) ajung să fie identificate în aceasta, ca identificare raţională a faptului că obiectivarea sa este confirmarea sa absolută.

• *Ordinea. Fenomenologia* analizează dezvoltarea conştiinţei reale pe parcursul marilor „momente" ale acesteia: termenul de „moment", luat în sens speculativ, nu are nici o conotaţie temporală, desemnând un grad în ordinea întemeierii fiinţei. De aceea, conştiinţa, conştiinţa de sine, raţiunea, spiritul, religia şi cunoaşterea absolută nu deţin existenţă autonomă

şi nu constituie aşadar prin ele însele „figuri" reale, autosuficiente, ale conştiinţei: aceasta, în sensul larg al cuvântului, nu există niciodată ca simplă „conştiinţă" *{stricto sensu:* conştiinţă a obiectului ca atare), sau conştiinţă de sine etc. Studiul succesiv al momentelor conştiinţei expune aşadar dialectica, ce nu este existenţială, ci esenţială, care arată că un moment, fie chiar şi complet dezvoltat, nu poate fi decât susţinut, ca să zicem aşa, de momentul următor: acesta devine atunci obiectul analizei, care îl surprinde din nou în manifestarea sa cea mai simplă. De exemplu, conştiinţa deplină a obiectului — fiind o captare intelectuală a fiinţei vii — reclamă în mod evident conştiinţa

de sine, a cărei figură iniţială este dorinţa. Primul moment studiat este deci cunoaşterea în aspectul său nemijlocit, în cea mai simplă structură a sa: aceasta este „certitudinea sensibilă", prezenţă directă în faţa subiectului a unui obiect redus la o „asta" sensibilă. Această cunoaştere elementară nu apare însă realmente ca o cunoaştere decât atunci când este inserată în cunoaştere în cel mai concret moment al său, sinteză sau totalizare a tuturor momentelor examinate anterior. Această dialectică a momentelor conştiinţei stabileşte falsitatea filosofiilor care absolutizează aceste momente — cu excepţia celui din urmă, pe care îl rosteşte hegelianismul —, lipsite în ele însele de fiinţă.
Dacă dialectica momentelor conştiinţei nu semnifică deci prin succesiunea lor reală, mai există o dialectică reală *în* fiecare moment: aceea a „figurilor", care face să se treacă, în interiorul „conştiinţei", de la certitudine la percepţie, apoi la intelect. Se mai impune însă o distincţie. Figurile primelor trei momente (conştiinţă, conştiinţă de sine, raţiune) sunt succesive, însă nu istorice, în vreme ce figurile următoarelor momente determină subiectul comunitar — „spiritul" —, al cărui timp, el însuşi universal, este istoria: acest spirit se dezvoltă de-a lungul figurilor Antichităţii păgâne, apoi al lumii creştine a culturii... Toate acestea nu fac, desigur, ca *Fenomenologia* să fie o lucrare de filosofie a istoriei, căci Hegel alege din istorie etape semnificative prin sensul lor intern, fără să gândească pentru ea însăşi necesitatea obiectivă a devenirii sale.
Principalul punct de cotitură a dialecticii fenomenologice constă în trecerea de la figurile conştiinţei individuale la figurile spiritului care este o lume. Acest spirit, Şinele comunitar, este singurul care există prin ci însuşi, în vreme ce Eul individual, chiar ridicându-se la universalitatea raţională, nu are parte de existenţă independent de baza sa comunitară; *Fenomenologia* plasează afirmarea individualistă în interiorul lumii spiritului, ca pe figura sa istorică modernă. Subiectul efectiv al oricărei

cunoaşteri a conştiinţei — al conţinutului fenomenologiei *spiritului* — nu este altul decât „spiritul" care se actualizează în diferitele sale moduri, în calitate de conştiinţă, conştiinţă de sine, raţiune, apoi, depăşindu-se pe sine pe propriul său teren, în calitate de religie, şi, în cele din urmă, de cunoaştere absolută. Articulaţia fundamentală a conştiinţei este acum aceea care face ca spiritul să se despartă în momentul său real, socio-politico-cultural (cap. VI, *Spiritul),* şi în momentul său ideal (cap. VII, *Religia).* Marile figuri, cele desăvârşite, ale acestor două aspecte ale spiritului, „sufletul frumos", în care se volatilizează obiectivitatea istorică, şi subiectul absolut, în care se încarnează esenţa, sunt cele a căror reuniune negativă va produce cunoaşterea absolută.
2. Conţinutul dezvoltării fenomenologice
• *Dialectica conştiinţei.* Conştiinţa în genere, cunoaştere care distinge în raport cu sine ceea ce este cunoscut, captându-1 *întx-o formă* obiectivă, vizează mai întâi sub această formă un *conţinut* el însuşi obiectiv, şi anume obiectul în sensul material al termenului, lucrul. Aceasta este conştiinţa în sensul strict al termenului. Pentru ea, adevărul este obiectul, în măsura în care alteritatea sa îl face să întâlnească mai întâi surpriza unui „este": obiectul sensibil *singular,* „asta" — „aici" sau „acum" — al *certitudinii sensibile.* Dar cunoaşterea unui asemenea obiect se înfăţişează ca aproprierea sau controlul în identificarea de sine a unui material sensibil divers, captat în mod necesar ca sintetizat, unitate a unei pluralităţi, deci universalitate.
„Asta" nu poate fi *ştiut* decât pe parcursul unei mişcări de apropriere care îl constituie într-un „asta" sintetizând mai multe „asta", un *„lucru"* ce reuneşte în el mai multe date sensibile reduse la nivelul unor simple *„proprietăţi"* ale ei înseşi. Conştiinţa ca *percepţie* are sarcina de a lua în stăpânire acest obiect nou, obiectul sensibil *universal.* Dar ea va înţelege că nu poate capta în identitatea lor — constitutivă adevărului — atât identitatea cu sine a lucrului, cât şi diferenţa proprietăţilor sale, decât dacă ele nu sunt realităţi sensibile, şi ca atare exclusive, ci idealităţi care se pot astfel transforma una în cealaltă. Adevăratul obiect este deci obiectul non-sensibil, inteligibil, a cărui determinaţie sau diferenţă, permiţându-i să se traducă în mod sensibil (ca diversul sensibil), este postulată prin identitatea sa, care este postulată reciproc de prima. Un astfel de obiect, compus din diferenţierea în raport cu sine a identităţii (expansiunea, repulsia) şi din identificarea diferenţei

(contracţia, atracţia), este *forţa.* Aceasta este gândită de către intelect, însă ca realitate sensibilă; contradicţie suprimată când intelectul gândeşte inteligibilul ca inteligibil sau

ca ***inferioritate*** a lucrurilor. Gândit ca interioritate a *lucrurilor,* el devine *legea.* Dar gândirea legii nu poate să identifice cu adevărat identitatea postulată în aceasta şi diferenţa termenilor săi decât vizând-o ca *viaţă:* căci organismul viu îşi diferenţiază nemijlocit identitatea în membri, care nu au parte de fiinţă decât în identificarea lor, nu mai puţin nemijlocită, în întregul lor organizat. Or un asemenea proces, prin intermediul căruia ceea ce este identic cu sine se diferenţiază de sine identificându-se apoi cu sine în această diferenţiere, este realizat nemijlocit pentru conştiinţă în conştiinţa de *ea însăşi* pe care o deţine. Conştiinţa de sine este, pentru ea însăşi ca subiect, vizarea unui obiect care nu este unul, deoarece este subiectul însuşi (Eu=Eu). Adevăratul obiect nu poate fi cunoscut decât în măsura în care subiectul se cunoaşte pe el însuşi.
Acest caracter esenţial al conştiinţei de sine este trăit nemijlocit de către aceasta, care nu este pentru ea însăşi decât de-a lungul negaţiei obiectului; aceasta este experienţa *dorinţei.* Dezvoltarea fenomenologică stabileşte astfel condiţionarea conştiinţei (obiectului) de către conştiinţa de sine, nu în existenţa sa, ci în sensul său.
• *Dialectica conştiinţei de sine.* Şinele este în mod necesar pentru el însuşi ceea ce este adevărat. însă el este mai întâi în nemijlocirea sa, adică este ca Sine *singular.* Ca atare, el trebuie să-şi dovedească şi să-şi confirme identitatea de sine, în experienţa pe care o are în legătură cu raportul său cu un alt Sine singular, Celălalt, obiectul care contează de acum încolo pentru el. Acesta este procesul *recunoaşterii,* care însă nu înţelege menirea sa: aceea că subiectul trebuie să fie recunoscut ca subiect de către un alt subiect recunoscut ca atare de către primul şi deci ca fiind capabil de o recunoaştere având un preţ oarecare. Cum subiecţii nu se pot confirma ca atare decât negând în ei existenţa pur obiectivă, viaţa însăşi, procesul recunoaşterii este o luptă pe viaţă şi pe moarte. Or. aceasta nu poate să se termine pozitiv, în menţinerea vieţii fiecăruia, decât dacă unul dintre subiecţi renunţă la negarea vieţii, fiind prea ataşat de propria sa viaţă, făcându-se obiectul celuilalt, care i se impune atunci ca subiect ridicat deasupra vieţii, întrucât nu se teme de moarte. Cu toate acestea, subiectul recunoscut — stăpânul — nu îşi dă seama în propria sa viaţă de semnificaţia, pur formală, a autorităţii sale recunoscute: dorinţa sa păstrează un caracter natural, pentru că el nu îşi neagă realmente natura

într-o muncă, obligându-1 să muncească pe subiectul nerecunoscut, sclavul. Cât despre acesta, el îşi reprimă într-adevăr natura în muncă, stăpâneşte realmente propria persoană în măsura în care devine ceea ce este, însă această stăpânire nu este pentru el însuşi, care se consideră mai curând ca un simplu obiect, privindu-se prin ochii stăpânului său. Există deci o contradicţie: fie un pentru-sine, pentru el însuşi, dar formal, fie un pentru-sine real, dar nu pentru el însuşi. Negaţia acestei contradicţii este postularea lui pentru-sine ca pentru-sine, în acelaşi timp real şi pentru el-însuşi, a stăpânului care munceşte sau a muncitorului care îşi este propriul stăpân. însă muncitorul care îşi stăpâneşte propria muncă este cel care munceşte în domeniul intelectual, *gânditorul.* Subiectul nu se poate confirma ca subiect decât în măsura în care se comportă ca subiect gânditor, afirmându-se astfel în universalitatea sa. Subiectul ca subiect ce se universalizează în gândire se confirmă în obiectul redevenit Celălalt în raport cu sine şi care face o fiinţă *gândită:* el se regăseşte în lumea empirică, eliberându-se astfel de fiinţă şi inserând-o în determinaţiile universale ale gândirii. Absolutizarea unui astfel de moment al conştiinţei va fi *stoicismul,* şi prin această concretizare istorică Hegel exemplifică ceea ce nu este decât un moment abstract prezent în orice conştiinţă umană. Dar subiectul gânditor nu îşi poate stabili în mod absolut suveranitatea asupra obiectului decât dacă, ne-mulţumindu-se să îl facă să fie în gândire (stăpânire relativă), îl face să dispară în fiinţa sa gândită (stăpânire absolută). Această putere negativă a gândirii este cea care şi-a ilustrat absolutizarea istorică în *scepticism.* Or, conştiinţa gânditoare, universală, nu obţine victoria decât în măsura în care îşi poate hrăni negativitatea din conţinutul mundan primit de conştiinţa singulară (iniţial sensibilă...). Ea nu poate face nimic altceva decât să se trăiască în calitate de conştiinţă dublă, opusă ei înseşi, aşadar *nefericită.* Cum însă nefericirea îşi repugnă ei înseşi şi se neagă, conştiinţa nefericită se opune în mod spontan conştiinţei adevărate, ca reunind în ea esenţa universală (gânditoare) şi existenţa singulară (sensibilă). Ea îşi asumă aşadar sarcina de a o realiza suprimându-şi propria singularitate, care o separă de aceasta; dar în această asceză şi în această slăbiciune, ea se mai afirmă ca agentul

singular al acesteia. Ea este astfel în mod necesar condusă la ideea că numai o altă conştiinţă, la fel ca ea, singulară pentru a *o* putea salva, însă deja identică esenţei universale, pentru a o putea *salva,* este capabilă să producă realizarea în ea a identităţii singularităţii şi universalităţii, a subiectivităţii şi a obiectivităţii, a conştiinţei de sine şi a conştiinţei. Dar acest *Mediator* (figură foarte abstractă şi care

poate fi exemplificată în multe feluri) nu este decât idealizarea de sine pe care conştiinţa este obligată să o realizeze în ea însăşi, devenind conştiinţă raţională.

• *Dialectica raţiunii.* Conştiinţa raţională afirmă adevărul ca identitate a subiectului şi a obiectului, a Sinelui şi a fiinţei. Pentru el însuşi, Şinele este deci certitudinea de a fi întreaga realitate. Totuşi, această asigurare subiectivă se opune înseşi realităţii diferenţei dintre subiect şi obiect, întotdeauna resimţită de conştiinţă ca atare. Aceasta, care prin condiţia sa obiectivă îşi neagă ideea de ea însăşi, postulată acum ca scop, trebuie să realizeze, să obiectiveze, să verifice o asemenea idee, iniţial exclusiv subiectivă.

Raţiunea are sarcina de a se verifica, în dezvoltarea fenomenologică, mai întâi ca identificare *teoretică,* deci prin intermediul *obiectului* însuşi, a subiectului şi a obiectului. Ea se afirmă astfel ca raţiune ce se caută în obiectul explorat şi observat. Această *raţiune care observă* se desfăşoară în studiul naturii obiective, apoi în cel al naturii subiective, psihologice, şi, în cele din urmă, al raportului dintre acestea. Toată această dezvoltare a căutării identităţii subiectului şi obiectului ca identitate *obiectivă* îşi dovedeşte însă falsitatea în rezultatul său absurd: „Fiinţa spiritului este un schelet". Identitatea dintre subiect şi obiect nu poate fi decât *subiectivă,* şi ea ţine nu de ordinea fiinţei, ci de aceea a facerii, a ceea ce se face.

Raţiunea este astfel identificarea *practică, subiectivă,* a subiectului şi a obiectului. Această „realizare a conştiinţei raţionale de sine prin ea însăşi" parcurge trei etape de-a lungul cărora această conştiinţă de sine îşi oferă un conţinut din ce în ce mai universal. Mai întâi singulară, ea vrea să îşi producă identitatea cu obiectul în *plăcere.* Apoi, ca unitate nemijlocită a singularităţii şi a universalităţii sale, aşadar ca *lege a inimii,* se mobilizează împotriva lumii care trebuie transformată. In fine, ca lege universală, ea încearcă să realizeze *virtutea,* descoperind însă în cele din urmă că ea conţine în ea însăşi o universalitate. într-adevăr, universalitatea este cea care poate intermedia între subiect şi obiect, aflate astfel în complicitate într-o realizare implicit *raţională* a raţiunii. O astfel de realizare raţională a raţiunii constă, pentru conştiinţă. în asumarea identităţii dintre subiect şi obiect ca o identitate care *este* în măsura în care *este operată* şi *este operata* în măsura în care *este.* Această identitate între fiinţă şi ceea ce trebuie făcut este faptul sau *Lucrul însuşi (Sache selbst),* o „cauză" în favoarea căreia individul se angajează. Dar identitatea dintre fiinţă — universală şi obiectivă — şi Sine — principiu

subiectiv al determinaţiei —, fiind afirmată nemijlocit, nu intermediază în ei înşişi termenii săi unul cu celălalt. Legătura lor, exterioară ambilor, formală, deci subiectivă, îi revine prin aceasta Sinelui. Acesta, preocupat de raţionalitate, devine „raţiune legislatoare", apoi „raţiune ce examinează legile": o asemenea afirmare *subiectivă* a raţiunii obligă la postularea — în mod arbitrar — a conţinuturilor practice contradictorii ca fiind la fel de raţionale, conţinuturi a căror existenţă dezvăluie nefiinţa acesteia. Ceea ce nu este altceva decât unitatea *obiectivă* dintre Sine şi fiinţă, dintre singular şi universal, Şinele universal obiectiv, „spiritul".

• *Dialectica spiritului.* Spiritul nu este raţiunea pe care nu o putem decât *avea,* ci raţiunea în măsura în care *suntem* raţiune: universalul nu poate fi afirniat realmente decât de către el însuşi şi nu de către singularitatea unui Eu; identitatea nu se poate găsi la capăt dacă nu se găseşte la origine. Aceasta înseamnă că identitatea dintre Sine şi fiinţă nu este iniţial numai postulată în şi de către Sine ca un conţinut-scop al unei certitudini subiective de a fi întreaga realitate, conţinut-scop care trebuia să fie regăsit în realitate sau postulat în ca. Dimpotrivă, ea este o identitate trăită originar ca *fiind,* un *adevăr* la care conştiinţa participă. Or fiinţa, în măsura în care este identitatea dintre Sine şi fiinţă, subiectul obiectiv sau obiectul subiectiv, este un *Noi,* subiectul comunitar, „individul care este o lume".

O asemenea identitate este trăită mai întâi de Sine ca înglobându-1 nemijlocit în Noi:

aceasta este *viaţa etică (Sittlichkeit),* realizată pe deplin în Antichitatea greacă. Dezvoltarea imperială (romană) a cetăţii slăbeşte legătura între individ şi întreg, între subiect şi lumea sa: sau, mai bine zis (având în vedere că această legătură este necesară), o face să existe ca non-legătură, alienare a Sinelui în favoarea a ceea ce rămâne substanţa *sa.* Cum însă universalul substanţial poate întotdeauna influenţa singularitatea subiectivă care s-a alienat în favoarea sa, această alienare, survenita în mod natural, se alienează în favoarea ei înseşi, iar această alienare secundă constituie *cultura.* Aceasta este lumea modernă, aceea a recuceririi, prin autonegaţia indivizilor, a întregului constituit voluntar de către ei: Revoluţia franceză, care nu este decât punctul culminant al acestei tendinţe, doreşte reconstrucţia contractuală în stat a comunităţii naturale a Cetăţii antice. Dar eşecul — manifestat în Teroare — al acestui demers de reconstrucţie *exterioară,* socio-politică, a identităţii spirituale a singularităţii şi a universalului, eliberează reconstrucţia sa *interioară,* propriu-zis morală, demers a cărui împlinire ţine în mod esenţial de

pământul german. în *moralitate,* în care spiritul este sigur de el însuşi ca reconciliere a Sinelui şi a fiinţei, subiectivitatea se va afirma ca fiind, în ea însăşi, substanţa absolută. Acesta va fi „sufletul frumos" romantic, figură ultimă a unui proces istoric al spiritului ajuns în pragul cunoaşterii absolute. Subiectul se afirmă acum în forma sa absolută, prin dizolvarea ironică a oricărei graniţe obiective.

Şi totuşi, întrucât absolutizarea de sine a subiectului singular devine substanţă universală, ea nu poate scăpa de vidul subiectivismului decât dacă se obiectivează în inferioritate, asumându-se ca reiterare subiectivă a mişcării *obiective* prin care esenţa substanţială devine un fapt singular. Dar conştiinţa acestei mişcări fondatoare în care esenţa infinită devine ea însăşi identitatea şi legătura ei înseşi cu Şinele finit este *religia.*

• *Dialectica religiei.* Conştiinţa religioasă se trăieşte mai întâi sub forma legăturii umane a omului cu un Dumnezeu care este pentru el însuşi şi care va deveni accesibil numai la capătul dezvoltării acesteia ca legătură divină între el însuşi şi om. Dialectica religiei este deci mişcarea progresivă a întemeierii sale, ca atare, în Dumnezeu însuşi, ce se va dezvălui în final ca fiind în el însuşi religie, şi, în acelaşi timp, va dezvălui religia ca fiind în ea însăşi divină şi nu doar umană. Religia, fiind conştiinţa identităţii absolute a Sinelui şi a fiinţei, înţelege iniţial această identitate sub forma momentului nemijlocit al acesteia, care este momentul fiinţei: aceasta este *religia naturala,* care scufundă Şinele divin în natură şi în obiectele naturale. Cea de-a doua figură a religiei constă în sesizarea de către aceasta a identităţii divine dintre Sine şi fiinţă sub forma momentului său mijlocit, acela al Sinelui: zeul este obiectivarea Sinelui care şi-a creat fiinţa, în loc să o găsească, şi aceasta este *religia-artă.* în sfârşit, în cea de-a treia şi ultima figură, religia şi-1 reprezintă pe Dumnezeu în chiar forma identităţii dintre Sine şi fiinţă, dintre spirit şi natură: Spiritul întrupat, Dumnezeu-Om. Astfel, în creştinism, esenţa religiei, legătura dintre Dumnezeu şi om, este postulată şi se manifestă în însuşi obiectul său. Aceasta este *religia manifestă,* care închide dezvoltarea religiei prin această revenire a ei înseşi la principiul său esenţial.

însă religia, chiar şi ajunsă la o formă desăvârşită, rămâne o *conştiinţă* a identităţii adevărate a fiinţei şi a Sinelui, pe care continuă să o obiectiveze şi să o separe de ea însăşi. Conţinutul absolut se află încă în căutarea formei absolute a prezentării sale.

• *Cunoaşterea absolută.* Aceasta apare datorită reunirii *formei* absolute a cunoaşterii, prezentă în mod abstract — în vidul oricărui conţinut —

în sânul sufletului frumos în care se închide devenirea reală istorico-cultu-rală a spiritului, cu *conţinutul* absolut încă receptat în forma limitată a *conştiinţei* creştine. Această reunire impune depăşirea subiectivismului sufletului frumos, care dizolvă în cele din urmă subiectul, şi a obiectivismului care încă mai afectează reconcilierea cu el însuşi a sufletului creştin (ce-i drept, cultivat) care nu gândeşte cu adevărat un conţinut absolut, menit precarităţii pe care o atestă îndeajuns vicisitudinile istoriei creştinismului. Gânditorul speculativ, al cărui demers de gândire a fost format de istoria filosofiei, contribuie la toate acestea exploatând atât propoziţia sufletului frumos, în care se recapitulează istoria reală a spiritului: „Şinele este Fiinţă", cât şi propoziţia creştinismului, care desăvârşeşte istoria ideală a acestui spirit: „Fiinţa este un Sine".

Fireşte că o asemenea reunire, operată în mod necesar prin termenul său activ, Şinele eliberat de către sufletul frumos, nu ar putea apărea decât după constituirea acestuia, adică la finele mişcării istorice de realizare culturală, socio-politică, a dogmei creştine. Dar, operând această mişcare culturală, acest Sine se depăşeşte pe el însuşi, devenind Şinele raţional care este acum în stare să exploateze conţinutul concret al revelaţiei eristice. Adevărul, în măsura în care este o astfel de unitate a subiectului absolut şi a obiectului absolut, constituie cunoaşterea absolută.
Cu toate acestea, cunoaşterea absolută nu se realizează aici decât în sensul său general. Ea nu este decât „ştiinţa în genere" sau „cunoaşterea" ca atare. A rămâne însă la acest nivel, fără a dezvolta şi fără a diferenţia această ştiinţă, pornind de la ea însăşi, într-o ştiinţă complet determinată, adică a o menţine, ca principiu al cunoaşterii, *alături* de ştiinţa determinată moştenită de la conştiinţa nespeculativă, înseamnă a se condamna la a o face pe prima să derive din cea de-a doua, în exterioritatea unei simple „aplicaţii". Hegel crede că tocmai aşa procedează Schelling, care umple simpla formă a cunoaşterii absolute cu un conţinut eterogen primit din altă parte, practicând astfel un amestec de formalism şi de empirism. Trebuie aşadar să lăsăm cunoaşterea absolută să se autodetermine în bogăţia unei enciclopedii filosofice.

IV. Enciclopedia speculativă

1. Sensul dezvoltării enciclopedice

• *Dialectica enciclopedică.* în cunoaşterea absolută care se dezvoltă într-o manieră enciclopedică, absolutul se cunoaşte în toate de terminaţiile sale,

de la cea mai simplă, mai nemijlocită şi mai inevitabilă, „fiinţa" (care însă, fiind cea mai abstractă, mai detotalizată şi mai puţin concentrată, deţine cea mai mică forţă pentru a fi), şi până la determinaţia cea mai depărtată de fiinţă prin sensul său (care este şi cea mai complexă, concretă sau totală, şi care, fiind implicit cea **mai** închegată în bogăţia sa maximă, are cea mai mare forţă de a fi, ca şi cea mai mare forţă pentru a face să fie, în egală măsură, şi aceea care are cel mai puţin parte de fiinţă, „fiinţa" iniţială prin a cărei postulare sau gândire ea se defineşte). Căci absolutul se determină finalmente ca gândire a fiinţei, cunoaştere speculativă absolută al cărei prim act, în *Enciclopedie,* este de a gândi fiinţa. Şi, între absolutul ca fiinţă şi absolutul ca gândire a fiinţei, toate celelalte determinaţii ale sale se ordonează între ele, astfel încât fiecare este întemeiată în fiinţa sa abstractă de următoarea, căreia îi furnizează conţinutul concretizat. Fiecare dintre aceste determinaţii (în mod relativ) şi determinaţia ultimă (în mod absolut) sunt postulate astfel pornind de la determinaţiile anterioare pe care le presupun, în măsura în care se postulează pe ele însele enunţându-şi presupoziţiile abstract şi concret.
Să luăm un exemplu, cel mai simplu şi cel mai elementar! Oricare ar fi absolutul, el este. însă dacă el nu ar fi decât fiinţă, el nu ar fi; într-adevăr, fiinţa, fără un conţinut determinat, nu este nimic, este totuna cu neantul; a afirma însă neantul înseamnă a spune că el este. Fiinţa trebuie neapărat să fie, dar nu poate doar să fie: nu poate nici să fie fiinţă, şi nici nefiinţă, pentru că între fiinţă şi nefiinţă există o trecere nemijlocită. Ceea ce este ea este tocmai această trecere, devenirea. Comparativ: fiinţa şi nefiinţa, la nivelul lor, sunt contradictorii, deci nu sunt; însă în unitatea lor, adică în devenire, care *se* contrazice prin ele, fiinţa şi nefiinţa profită de fiinţa devenirii şi se salvează în *abstracţia* lor. în devenire, fiinţa şi nefiinţa primesc chiar un sens *concret,* mai adevărat şi mai real: fiinţa, ca „moment" al devenirii, ca devenit, este trecerea de la neant la fiinţă, apariţia, iar neantul, ca devenit, este trecerea de la fiinţă la neant, dispariţia. Exprimată în adevărul său, aşa cum se instituie, devenirea este aşadar unitatea, nu a fiinţei şi a neantului, ci a apariţiei şi a dispariţiei. Ca atare, devenirea şi-a stabilit presupoziţia şi astfel s-a instituit în întregime pe ea însăşi. Dar ea va fi în curând preluată de dialectică...
Vedem că autoinstituirea absolutului se desfăşoară de-a lungul dialecticii determinaţiilor sau predicatelor sale: fiinţă, devenire etc, care constituie de fiecare dată conţinutul său. Subiectul acestor predicate, absolutul, nu este postulat el însuşi decât de către ultimul dintre aceste predicate, al cărui sens este totalizarea celor anterioare, ca atare

autosuficientă şi implicit autoconstituită în subiect. Ceea ce înseamnă, din punctul de vedere al cunoaşterii,***gnoseologic,*** că speculaţia hegeliană utilizează propoziţia

obişnuită în discurs într-un fel de contrasens: această propoziţie identifică în mod static predicatul cu subiectul presupus, în vreme ce speculaţia compune în mod dinamic subiectul de-a lungul dialecticii predicatelor sale. Ceea ce face ca sensul fiecăreia dintre propoziţiile speculative să nu se ofere decât o dată cu totalizarea lor, şi, implicit, ca *Enciclopedia* să nu poată fi realmente citită decât după citirea sa, adică recitind-o! Din punctul de vedere al **fiinţei,*ontologic*** vorbind, trebuie spus că nici o determinaţie a absolutului nu are parte de fiinţă prin ea însăşi, întrucât ea nu este ea însăşi, subiectul tuturor determina-ţiilor sale, decât în măsura în care este totalizarea acestora în ultima dintre ele, adică ştiinţa speculativă însăşi, a cărei autoinstituire închide propria ei realizare.

• *Etapele dezvoltării enciclopedice.* Pentru Hegel, absolutul este fiinţa totală, adică fiinţa care presupune în ea însăşi o pluralitate sau o diferenţă, o identitate, precum şi identitatea acestei diferenţe şi a acestei identităţi care nu sunt pur şi simplu juxtapuse. A se determina înseamnă, aşadar, pentru absolut a-şi expune totalitatea conform unuia dintre cele trei momente constitutive fundamentale ale sale: identitatea de sine, diferenţa faţă de sine şi identitatea acestora două. Fiecare dintre aceste *momente* este deci instituit ca *„element"* sau *mijloc* al expunerii întregului, întreg care se expune astfel de trei ori, de fiecare dată ca întreg constituit din cele trei momente ale sale, însă de fiecare dată refractat ca atare de-a lungul unuia dintre aceste momente, promovat ca element sau mijloc al vieţii întregului. Hegel descrie cu lux de amănunte organizarea întregului care este ştiinţa speculativă, pe care — reluând formularea lui Kant, care o definise pe aceasta ca totalitate raţională — o mai numeşte şi „Ideea" filosofiei: „Fiecare parte a filosofiei este un întreg filosofic, un cerc care se închide în el însuşi; însă în fiecare Ideea filosofică se află într-o determinaţie particulară sau într-un element deosebit.. .întregul se prezintă deci ca un cerc compus de cercuri, fiecare dintre ele constituind un moment necesar, astfel încât sistemul elementelor sale specifice constituie întreaga Idee, care apare totodată în fiecare dintre ele" *(Enciclopedia,* introducere, §15, pp. 51-52).

Avem trei mari cercuri, trei „părţi" ale ştiinţei enciclopedice. 1) Absolutul, ca totalitate care se expune în dialectica celor trei momente ale sale prin intermediul elementului ce promovează mişcarea de identitate cu

sine sau de universalitate, este *Ideea logică;* este vorba despre totalitatea raţională a fiinţei, înfăţişată în *sensul* său şi organizându-se aşadar în determinaţii care, în idealitatea lor, se află unele faţă de celelalte într-un raport de identitate. 2) Apoi, ca totalitate ce se expune în elementul produs de momentul diferenţei faţă de sine, absolutul se realizează ca *natură;* în natură, absolutul îşi desfăşoară determinaţiile dispersându-le ca diferite unele de altele, exterioare unele în raport cu altele. 3) în sfârşit, absolutul, expunându-şi totalitatea în elementul, el însuşi mai concret şi mai total, al identităţii între identitate şi diferenţă, devine *spirit;* în acest moment, determinaţiile sale se realizează fiind în acelaşi timp interioare şi exterioare unele faţă de altele. Să mai spunem, dacă vrem, că Ideea logică este *sensul* — interior — al fiinţei, iar natura este *sensibilizarea* — exteriorizarea — acestui sens, în vreme ce spiritul este *sensibilizarea* acestui sens *ca sens,* exteriorizarea inferiorităţii care se interiorizează în ea însăşi; natura este „Ideea în fiinţarea ei în altul", iar spiritul „Ideea care, din fiinţarea ei, se întoarce în sine" *(Enciclopedia,* introducere, § 18, p. 54). După Hegel, aceste trei „părţi" fundamentale ale ştiinţei speculative nu trebuie să fie autonomizate ca nişte „specii" al căror obiect ar exista de fiecare dată în el însuşi: „în natură ceea ce este cunoscut nu este altceva decât Ideea, însă ea se află în forma înstrăinării de sine, după cum în spirit aceeaşi Idee se află ca *fiinţare pentru sine* şi *devenind în şi pentru sine " (ibid).* Ceea ce există este procesul unic de-a lungul căruia absolutul, în adevărul său spiritual, devine fiinţă. Astfel, dacă există o natură, este pentru că absolutul există ca fiind altceva decât natura; dacă nu ar exista decât natura, nu ar exista nimic, deoarece contradicţia sa internă (interioritatea — sensul — ca exterior) ar face-o să se prăbuşească în neant. Motivul pentru care există o natură este că absolutul este spirit, şi, ca spirit, devine el însuşi într-o activitate a cărei negativitate presupune o fiinţă ce trebuie negată. Spiritul nu se poate postula decât presupunând o natură, a cărei proprie contradicţie, adică nulitatea, atestă existenţa necesară a ceea ce o neagă, adică a însuşi acestui spirit. Acesta este deci sensul general al marelui ciclu al *Enciclopediei:* „Ştiinţa

logicii", „Filosofia naturii", „Filosofia spiritului", trei momente ale uneia şi aceleiaşi ştiinţe filosofice.

2. *Sensul*

• *Logica ontologică.* „Ştiinţa logicii", prima parte a *Enciclopediei,* este o logică ontologică sau o ontologie logică. Mai întâi, cunoaşterea

absolută, a cărei geneză a fost justificată în *Fenomenologia spiritului,* afirmă identitatea fiinţei şi a gândirii în depăşirea structurii conştienţiale subiect-obiect. Apoi, ea studiază, în momentul său logic iniţial, fiinţa însăşi în sensul său general, făcând abstracţie de diversificarea sau sensibilizarea naturală sau spirituală, adică fiinţa identică unei gândiri încă nealienate în favoarea propriei identităţi de sine printr-o diferenţiere sensibilă faţă de ea însăşi. Pe scurt, „Ştiinţa logicii", pe care Hegel o consideră punctul final al oricărei ontologii sau metafizici tradiţionale, este expunerea sinelui fiinţei sau a absolutului în sensul său. Ea răspunde la întrebarea: ce trebuie să fie fiinţa, pentru a fi? Am văzut că ea nu putea fi simplă fiinţă; ea nu poate fi nici simplă devenire, nici, după cum vom vedea, simplă substanţă, simplă cauză, simplu obiect; ea trebuie să fie subiect, şi anume un subiect al cărui raport cu sine însuşi să fie de tipul gândirii... Astfel, departe de a surprinde numai forme fără conţinut, logica hegeliană are ca obiect conţinutul esenţial în formele sale determinante, absolutul în sensul său nemijlocit accesibil gândirii pure şi care se va demonstra ca atare prin propria sa dialectică, identificându-se pe deplin cu sine în calitate de gândire a sinelui. Să-1 ascultăm pe Hegel: „Logica... trebuie să fie concepută ca sistem al raţiunii pure, ca tărâmul gândirii pure. Acest tărâm este adevărul însuşi, aşa cum este el fără nici un văl în şi pentru sine; de aceea, se poate spune: acest conţinut este prezentarea lui Dumnezeu aşa cum este el în esenţa sa eternă, înainte de crearea naturii şi a unui spirit finit" *(Ştiinţa logicii).* Hegel îşi prezintă Logica drept raţionalizarea dogmei creştine, conform căreia Dumnezeu se determină, în esenţa sa originară, ca „Verb".

• *Momentele sensului: fiinţă, esenţă, concept.* Sensul fiinţei ca totalitate se determină sau se diferenţiază el însuşi în trei elemente, aici ideale, formate plecând de la cele trei momente ale acestei totalităţi: identitate, diferenţă, identitate a identităţii şi a diferenţei. Sensul total al fiinţei se determină mai întâi în elementul identităţii cu sine: el este ceea ce este, el *este.* Apoi, în elementul diferenţei faţă de sine, el este ceea ce este nu în modul lui *a nu fi,* ci în modul lui ***a*** *avea:* acesta este sensul fiinţei ca *esenţă* a ei înseşi. In cele din urmă, în elementul total al identităţii dintre identitatea de sine şi diferenţa faţă de sine, el este el însuşi în ceea ce nu este el, în ceea ce are, în care se poate deci surprinde *(greifen)* în mod absolut pe sine: acesta este sensul fiinţei ca *concept (Begriff).* Logică a fiinţei, logică a esenţei, logică a conceptului: iată cele trei momente ale Logicii ontologice a lui Hegel.

Ceea ce este fiinţa este mai întâi în modul identităţii cu sine abstracte sau al nemijlocirii („fiinţa"). Ea aderă la ea însăşi în fiecare dintre deter-minaţiile sale, care, în sensul lor, nu trimit în nici un caz unele la altele. Prin *calitatea* sa, un lucru este fixat în el însuşi; *cantitatea* sa, care iniţial este, ca atare, pur exterioară fiinţei sale calitative, îl afectează în măsura în care devine *măsura* sa (la 100 de grade, apa se evaporă), dar ea nu o inserează atunci într-o serie decât pentru observatorul exterior. în fiinţă, ceva nu devine exterior sieşi decât în mod exterior. Cum determinaţiile fiinţei sunt în mod abstract identice cu ele însele, şi, în ele însele, nu au nici un raport unele cu altele, dialectica lor este, pentru fiecare dintre ele, *trecerea* sa în *altă* determinaţie, o *devenire* exterioară ei. Punerea în relaţie a determinaţiilor sensului ca fiinţă nu constituie conţinutul lor, ci revine gândirii logice. Gândirea fiinţei nu pune deci semnul egalităţii între *fiinţa* gândită şi *gândirea* acestei fiinţe. Această contradicţie trebuie depăşită.

Ea este în parte depăşită atunci când fiinţa este gândită ca *esenţă.* Atunci, devenirea care provoacă *trecerea* de la o determinaţie la *alta* se suprimă ca atare, interiorizându-se în fiecare determinaţie, pentru a-şi constitui *propriul* conţinut. în identitatea sa proprie, fiecare determinaţie este diferenţa sa faţă de alta; momentul diferenţei este cel care vine în prim-plan. Determinaţiile sunt aşadar interioare unele faţă de altele, însă ca şi cum ar fi exterioare unele faţă de altele: ele se *reflectă* unele în altele, *par* unele în altele. în vreme ce, prin sensul său explicit, „fiinţa" nu trimite la „nefiinţă", după cum

nici „ceva" nu trimite la „altceva", tot aşa „esenţă" şi „fenomen", „substanţă" şi „accident", „cauză" şi „efect"... sunt corelative care se cheamă unul pe celălalt direct în sensul lor opus. Fiecare termen este *postulat* de către celălalt, ca fiind ceea ce el nu este. Dar tocmai aici se află limita esenţei. în aceasta, o determinaţie o *postulează* pe alta, fără a *se* postula însă în ea şi nici, mai adânc, în această postulare a alteia: ea *este* această postulare care o face să o aibă pe cealaltă, pe care nu o ***are*** şi, deci, nu o stăpâneşte. Sau, încă: ea este, totodată, pentru ea însăşi identică cu ea însăşi şi diferită de alta, însă nu este diferită de cealaltă *în măsura în care* este identică cu ea însăşi, astfel încât ea nu *se* diferenţiază de cealaltă. în gândirea logică, mişcarea esenţei nu poate fi postulată aşadar decât din exterior. Gândirea fiinţei ca esenţă menţine astfel în ea diferenţa dintre *fiinţa* gândită şi *gândirea* acestei fiinţe. Identitatea speculativă a fiinţei şi a gândirii impune atunci postularea în fiinţa gândită a procesului gânditor, ce identifică identitatea şi diferenţa determinaţiilor cu sens.

Procesul fiinţei, ca devenire exterioară sensului pe care îl îmbracă în fiecare dintre determinaţiile sale, şi procesul esenţei, ca proces interior determinaţiilor sale, însă pe care le menţine exterioare unele faţă de altele, sunt procese *obiective.* „Logicii *obiective",* care apropie în cadrul său Logica fiinţei şi Logica esenţei, i se opune „Logica *subiectivă",* care surprinde sensul absolutului în calitate de *concept.* Căci aici, fiecare determinaţie se *postulează* în cealaltă, rămâne ea însăşi în cealaltă, care este deja postularea acesteia, este identică ei înseşi în diferenţierea sa faţă de sine, pe care o controlează şi pe care o înţelege pe deplin. Având ca sens un asemenea proces controlat al său, care îl face să se regăsească, să fie la el în ceea ce postulează, absolutul este *liber* şi, postulându-se în ceea ce postulează, postulează o fiinţă în egală măsură liberă. Un astfel de proces prin care o fiinţă liberă postulează în mod liber o fiinţă liberă este, departe de simpla *producţie,* caracteristic absolutului ca esenţă, o *creaţie* a unui obiect. După absolutul ca substrat în devenire *(fiinţa),* apoi absolutul ca substanţă producătoare *(esenţa),* iată absolutul ca subiect creator (concept). *Dezvoltare* de sine astfel pe deplin controlată, conceptul este activitatea prezentă în mod total ei înseşi: acel ceva faţă de care este prezent — el însuşi în calitate de concept subiectiv — şi care îi este prezent — el însuşi în calitate de concept obiectiv — se penetrează reciproc în totalitatea absolută a dezvoltării pe care Hegel o numeşte *Ideea.* Aceasta, mijlocindu-se perfect, în ea însăşi, CM *ea însăşi,* regăseşte nemij-locirea primei sale determinaţii: fiinţa. Dar, postulând în mod liber totalitatea sa ca simplă fiinţă, eliberând astfel această totalitate în elementul format de acest moment al său care este cel mai diferit de adevărul său, Ideea creează (în sensul speculativ al termenului) *natura.*

3. Natura

• *Sensul general al naturii.* Natura este totalitatea, interioară sieşi, a Ideii, care se realizează în elementul ce absolutizează fiinţa în abstracţia sa sau în separarea faţă de sine, pe scurt, în exterioritatea reciprocă, în diversitatea sensibilă. Totalitatea interioară a sensului există ca exterioritate sensibilă: „Natura s-a produs, ca şi Ideea, în forma fiinţei ca altul" *(Enc,* §247). O astfel de alteritate sau exterioritate nu afectează doar relaţia naturii cu Ideea, sau cu realizarea desăvârşită a acesteia, cu spiritul. Ea este Ideea — sens a tot ceea ce este —, ca exterioară ei înseşi în ea însăşi, care este inferioritatea sau identitatea absolută; natura este deci, iniţial şi originar, ea însăşi *exterioară ei înseşi.* De aceea, determinaţiile

conceptuale sunt, într-un asemenea mediu exterior sieşi, exteriorizate unele în raport cu altele: natura este *coexistenţa* regnurilor, speciilor şi indivizilor. Diferenţa vine în prim plan, iniţial în forma sa naturală cea mai pozitivă: spaţiul. Identitatea Ideii rămâne aici ascunsă, conceptul nu este exteriorizat în calitate de concept: el nu poate fi postulat ca un concept al naturii decât din exteriorul acesteia, de către spiritul care o cunoaşte. Chiar şi în cea mai concretă şi cea mai totală realizare a sa, aceea a organismului viu, natura nu se poate reuni şi identifica cu ea însăşi fără rest. Deoarece natura este diferenţa absolutului, diferenţa absolută, nu există nici o identitate *naturală* a naturii, şi acesta este motivul pentru care nu putem diviniza ceea ce, la origine diferit de sine, nu poate fi prin sine: „Natura este *în sine,* în Idee, divină; însă aşa cum *este,* fiinţa sa nu

corespunde conceptului său; mai curând ea este contradicţia nerezolvată" *(ibid.,* §248). Cu toate acestea, întrucât principiul naturii este Ideea care s-a alienat, s-a petrificat în ea însăşi, exterioritatea naturală trebuie să manifeste în ea puterea identificatoare a acestei Idei. Ea o manifestă mai întâi în mod *negativ.* Astfel, fiinţa vie, care în organicitatea sa realizează totalitatea ce constă în Idee, însă ca exterioară, în exterioritatea naturală, faţă de restul naturii, consumă acest rest, făcând astfel ca sensul interior total al naturii să triumfe în mod exterior asupra exteriorităţii sale sensibile. Dar Ideea mai limitează şi *în mod pozitiv* alienarea sa naturală, organizând-o într-un „sistem de grade". în ierarhia acestor grade, tipul de fiinţă naturală cel mai puţin organizat în el însuşi şi cel mai exterior sieşi în părţile sale, se supune, de fiecare dată, celui care o totalizează mai mult pe aceasta: „Natura animală este adevărul naturii vegetale; aceasta este adevărul naturii minerale; Terra este adevărul sistemului solar" (§ 249). Filosofia speculativă a naturii, care exploatează o asemenea sistematizare a gradelor sale, justifică afirmarea fiecăreia dintre acestea ca negaţie a nefiinţei în care contradicţia sa internă aruncă în mod dialectic gradul anterior. O asemenea expunere speculativă face deci ca fiecare grad să rezulte din gradul precedent, însă această devenire raţională nu traduce nicidecum, pentru Hegel, o devenire reală, empirică, naturală: „Natura trebuie considerată ca un *sistem de grade,* în care fiecare grad se naşte necesar din celălalt şi reprezintă adevărul gradului celui mai apropiat de cel din care rezultă; totuşi, nu astfel încât unul ar fi generat *natural* pornind de la altul, ci în interiorul Ideii care constituie fundamentul naturii" (§249).

Aceasta revine la a spune că natura conţine în ea o dialectică, însă una ideală, conceptuală, şi nu empirică sau exteriorizată în mod natural.

întrucât numai conceptul, interiorizare autentică a fiinţei şi a devenirii sale, rămâne identic cu el însuşi în dezvoltarea sa şi nu face nimic altceva decât să-şi schimbe forma, el este singurul care conţine o *metamorfoză.* Şi, în natură, doar fiinţa vie, care realizează conceptul ca atare, prezintă în ea însăşi o astfel de metamorfoză. însă o prezintă doar în calitate de *individ,* căci exterioritatea naturii faţă de sine separă în raport cu ea însăşi producţia supremă, viaţa, împiedicând-o să se afirme ca o unitate, ca o continuitate, ea însăşi reală în mod empiric, a vieţuitoarelor. Hegel respinge deci teza *evoluţionistă:* seriile în care pot fi clasificate vieţuitoarele nu au un sens temporal, şi, în natură, speciile coexistă toate laolaltă: la drept vorbind, natura nu are o istorie. Opunându-se oricărei doctrine a continuităţii în natură, Hegel subliniază discontinuităţile naturale: natura recurge la *salturi* calitative între regnuri şi între specii. Pe scurt, ea exprimă pretutindeni, începând cu cea mai abstractă determinaţie a sa şi sfârşind cu cea mai concretă, primatul abstracţiei sau al diferenţei; ea rămâne, până la capăt, „contradicţia nerezolvată".

însă, în hegelianism, identitatea prevalând întotdeauna asupra diferenţei, natura se supune necesităţii, identitate a termenilor care există fiind diferiţi. Totuşi, această necesitate — ce face posibilă prezentarea speculativă a naturii ca „totalitate organică" — nu face decât să domine, în ansamblu, o „contingenţă indiferentă" şi o „indeterminabilă absenţă a regulii" (§250), legată de primatul empiric al diferenţei ce caracterizează realizarea naturală a Ideii. Contingenţa naturii se intensifică chiar şi cu existenţa celor mai organice şi mai concrete formaţiuni, care trebuie să identifice o diferenţă din ce în ce mai bogată, şi, deci, să controleze o contingenţă din ce în ce mai insistentă. Natura nu este altceva decât un mijloc incapabil în principiu să ofere un răspuns la înălţimea exigenţelor Ideii: există o „neputinţă a naturii" ***(ibid.)*** de a traduce identitatea de sine a Ideii în diferenţa constitutivă a elementului său. O asemenea iraţio-nalitate ce nu poate fi eliminată este evidentă mai ales în formaţiunile anormale şi monstruoase, a căror prezenţă însă nu are nimic anormal sau monstruos care să ne poată face să ne îndoim de existenţa raţiunii absolute. în măsura în care spiritul îşi presupune o astfel de natură, pentru a se postula ca spirit, el este la rândul său afectat în realizarea sa diferenţiată, particulară, de prezenţa unei asemenea neraţiuni care îşi ocupă în mod raţional locul în cadrul naturii.

• *Articularea generală a naturii.* Natura, alienare a Ideii care este subiectul său, este în mod necesar mişcarea de alienare fată de ea însăşi.

ce constă în a face ca exterioritatea sa să se interiorizeze. Această mişcare, ce nu poate ajunge până la capăt, întrucât tocmai această exterioritate este cea care *se* interiorizează, parcurge trei etape, care, desigur, coexistă, însă care îşi succed una alteia sub aspectul *sensului:* acestea sunt natura mecanică, natura fizică şi natura organică.

— Natura, sub aspect *mecanic,* prezintă o unitate a exteriorităţii materiale care este ea însăşi exterioară, în aceasta, ei înseşi: aici se află unitatea căutată, ideală, a greutăţii, care se realizează ca centru material al sistemului solar. în acesta, însă, unitatea ce dă formă materiei îi rămâne exterioară: identitatea diferenţei o confirmă pe aceasta ca fiind diferită de ea. Contradicţie care se suprimă prin reunirea identităţii care dă formă sau care califică şi a fiinţei materiale exterioare faţă de ea însăşi; acestea se reunesc în fiinţa calificată, *corpul (Korper),* obiect al fizicii.

— Corpul *fizic* (fizico-chimic), individualizat sau indiviz, deoarece conţine în el însuşi principiul ce unifică diferenţa sa (inevitabilă), este cu toate acestea nemijlocit această diferenţă. Imobilizat în ea, corpul fizic este el însuşi preluat de raportul de opoziţie care o leagă în mod necesar cu diferenţele exterioare, livrându-1 astfel totalităţii lor naturale. Un corp *(Korper)* nu este smuls dintr-o asemenea contradicţie decât dacă identitatea sa, în loc *să fie* diferenţa sa interioară, o domină, o *are,* dominând, prin ea, mediul exterior pe care o reprezintă în el; cu alte cuvinte, doar dacă el este această diferenţă ca o totalitate. Aici stă, potrivit sensului, corpul *(Leib)* viu sau organic.

— Corpul *organic* este astfel o totalizare a naturii în ea însăşi (de exemplu, o asimilează, o vede etc.), şi diferenţierea *sa* constă, pentru el, în a se articula în părţi care sunt nişte întreguri subordonate, nişte membre. Dar, fiind un întreg *natural,* organismul continuă să se supună diferenţei care îl separă de alte întreguri asemănătoare şi al căror loc identificator este, la acest nivel, *genul.* Acesta îi aminteşte caracterul de vieţuitoare în unirea sexelor (sub aspect pozitiv) şi în moarte (sub aspect negativ). Organismul viu nu se poate aşadar menţine în singularitatea sau diferenţa sa actualizându-şi principiul (universalitatea sau identitatea genului) al întregului vieţii: fiinţa sa este totuna cu nefiinţa sa. O astfel de contradicţie înseamnă că ceea ce este, este identitatea reală dintre, pe de o parte, universal sau întregul naturii şi, pe de altă parte, diferenţa ce îi conferă caracterul efectiv. Acesta este *spiritul,* întregul care este un Eu şi Eul care este un întreg. „Astfel spiritul a ieşit din natură. Scopul naturii este acela de a se oferi morţii şi de a sparge scoarţa fiinţei sale nemijlocite, sensibile, pentru a se elibera, întinerită, de această exterioritate ţâşnind

ca spirit" *(Enc,* §376). Or, dacă spiritul ţâşneşte din natură, aceasta nu se petrece în mod natural, empiric, ci potrivit *sensului,* şi anume sensului dezvoltat *pe cale dialectică:* autonegarea naturii semnifică postularea spiritului. De altfel, numai prin această descoperire a sensului procesului natural filosofia naturii a lui Hegel — al cărei conţinut empiric este, desigur, legat de stadiul ştiinţelor epocii — poate fi considerată, conform vocilor autorizate, drept un obiect preţios de meditaţie chiar şi pentru savanţii epocii noastre. Filosofia naturii constituie o parte cât se poate de remarcabilă a sistemului hegelian.

4. Spiritul

Interiorizare a exteriorităţii naturale într-un Sine, spiritul realizează Ideea ca atare. în spirit, absolutul se prezintă ca revenind la sine însuşi, în identitatea cu sine a sensului său, pornind de la diferenţa sa complet dezvoltată în natură. El se postulează aşa cum este, identificare a identităţii şi a diferenţei sale, totalizare de sine. De acum încolo, determinaţiile sale nu mai pot fi, unele faţă de altele, nici pur interioare — precum în identitatea sensului — şi nici pur exterioare — precum în diferenţa lor de natură. Ele se disting între ele în cadrul totalităţii lor ca nişte *momente,* astfel încât în fiecare dintre ele totalitatea se exprimă impregnându-le cu bogăţia sa. De aceea, conceput într-o legătură mai strânsă cu natura pe care o face să fie interioară ei înseşi, spiritul este deja prezent în măsura în care se eliberează; reciproc, ajuns pe piscurile pe care lasă sensul să se rostească în puritatea sa, el rămâne încă ataşat sensibilului. La fiinţa spirituală, natura este întotdeauna deja spirituală; şi spiritul îşi asumă în mod natural ridicarea sa mai presus de natură. Este prin urmare dificil să discernem de fiecare dată ceea ce aparţine propriu-zis determinaţiei studiate în totalitatea spirituală exprimată de-a lungul naturii.

Spiritul se autodetermină potrivii celor trei momente ale Ideii, erijate, iarăşi, în elemente sau mijloace ale desfăşurării sale: momentul identităţii de sine sau al subiectivităţii, momentul diferenţei faţă de sine sau al obiectivităţii, momentul subiectivităţii obiective sau al obiectivităţii subiective. Ca *spirit subiectiv,* el se dezvoltă în interiorul lui însuşi, ca natură interiorizată, până când subiectivitatea sa, construită complet ca atare, va putea deveni obiect faţă de ea însăşi. Devenit astfel obiect faţă de el însuşi, *spirit obiectiv,* spiritul se înfăţişează ca obiect *spiritual,* stăpân al oricărei obiectivităţi, *integrând* natura primă în natura secundă, aceea a *dreptului* (în sensul larg al cuvântului). Limitările obiectivării

subiectului *ca subiect,* ale naturalizării spiritului *ca spirit,* îl fac să se afirme în elementul constituit prin identificarea unui subiect şi a unui obiect acum echivalate unul cu altul graţie universalităţii lor comune. Spiritul se realizează, într-un astfel de element, în infinitatea sa: mani-festându-se astfel faţă de el însuşi ca fiind în el însuşi, el ajunge la desăvârşire ca ***spirit*** *absolut.*

• *Spiritul subiectiv.* Spiritul subiectiv se constituie în interiorizarea de sine a unui conţinut natural controlat, în ridicarea la sensul sensibilului redus implicit la nivelul unui simplu moment: negaţia sensibilului în care sensul s-a alienat conduce la existenţa sensibilă a sensului *ca atare.* Acest moment de subiectivizare de sine spirituală a obiectivităţii naturale se operează în trei etape.

1) Spiritul, ca interiorizare, idealizare, identificare cu sine a exteriorităţii naturale, este „spiritul-natură" sau *sufletul,* obiect al *antropologiei.* Fără să fie nicidecum exterior corpului, sufletul este interiorizarea acestuia: spiritul este natura ce devine nemijlocit prezentă ei înseşi şi care, astfel, încetează să mai fie la drept vorbind natură, pentru că ea este ceea ce se află în afara sa. Antropologia hegeliană anticipează, chiar dacă o face în rigiditatea conceptelor, numeroase teme pe care posteritatea va crede că le descoperă pentru prima dată. Hegel analizează *senzaţia,* sensibilul ce devine sens în el însuşi, precum şi *obişnuinţa,* prin care sufletul, autonegaţie a corpului, îşi reaproprie corpul ca pe un moment al lui însuşi, transparent faţă de el însuşi. Atent la toate modalităţile inserării naturale a sufletului (viaţa cosmică, particularizarea geografică „rasială", diferenţa sexuală, alternanţa dintre starea de veghe şi somn, magnetismul şi somnambulismul,nebuniaetc),Hegel arată, opunându-se oricărui naturalism (îndeosebi rasismului), că naturalitatea se rezolvă în mod progresiv într-un simplu moment al spiritului; încă de la început, animalitatea umană nu mai are nimic animal.

2) Interiorizarea exteriorităţii naturale conduce la exteriorizarea conţinutului acesteia ca un *obiect* pentru ceea ce va trăi de acum ca un *subiect.* Cum sufletul devine *conştiinţă,* el îşi opune conţinutul natural ca pe un obiect pe care, eliberat de el însuşi, îl poate stăpâni şi controla cu adevărat. *Fenomenologia* este cea care studiază formele acestei structurări su-biect-obiect ce face ca sufletul să intre pe tărâmul potenţialităţii, dar în acelaşi timp pe tărâmul sciziunii şi al nefericirii. Fenomenologia, ca parte a sistemului hegelian, analizează *formele* teoretice — certitudine sensibilă, percepţie, intelect — şi cele practice — dorinţă, recunoaştere

intersubiectivă — ale distanţării în raport cu sine a conţinutului originar al senzaţiei şi al sentimentului caracteristic sufletului.

3) în sfârşit, *psihologia* expune reapropriere a de către spirit a conţinutului pe care, în calitate de conştiinţă, şi 1-a opus. Spiritul se postulează acum ca spirit, ca postulând natura pe care şi-a presupus-o iniţial: el se diferenţiază în el însuşi, exteriorizându-se ca atare, de exemplu, în limbaj, pentru a acoperi şi pentru a controla în mod pozitiv diferenţele exteriorităţii naturale. Aici Hegel analizează structurile unei asemenea autodi-ferenţieri sau autodeterminări a spiritului care postulează, pornind de la el însuşi, conţinutul presupus mai întâi pe cale naturală. Structuri teoretice: reprezentare, memorie, gândire, şi structuri practice: voinţă, liber arbitru... Cu toate acestea, investirea obiectului de către subiect este o investire *subiectivă,* a cărei ducere la îndeplinire este postularea subiectului *ca subiect.* Acesta şi-a supus obiectul, însă doar în interiorul lui însuşi, apropriindu-şi conţinutul obiectului, adică, în fond, al naturii. El s-a construit ca subiect în această subiectivizare a obiectului. El trebuie să îşi verifice certitudinea de a fi ca subiect, stăpânul oricărui obiect, obiectivându-se ca un astfel de

subiect, obţinând *în mod obiectiv* victoria asupra obiectului.
• *Spiritul obiectiv.* Spiritul, odată ajuns la conştiinţa de el însuşi ca spirit, ca acea identitate cu sine sau acel a-fi-la-sine în cadrul diferenţei original naturale, care îl face liber, realizează sau verifică o astfel de libertate în mediul de existenţă care este al său. Această obiectivare a spiritului în libertatea sa este ceea ce Hegel desemnează, în sensul general al termenului, ca *drept.* Cum pentru el fiinţa spiritului constă în a se face, a se postula, a se obiectiva, obiectivarea sa îl schimbă şi, implicit, se schimbă ea însăşi. Spiritul obiectiv sau dreptul se dezvoltă astfel în trei etape. Libertatea lui se verifică mai întâi în stăpânirea mediului său de existenţă ca mediu exterior, obiectiv, reificat: aceasta este *aproprierea* pe care o guvernează *dreptul abstract.* Apoi, dezvoltarea acestuia face ca libertatea să se interiorizeze ca dominare a mediului interior, subiectiv, al existenţei: *moralitatea* îi impune omului să fie propriul său stăpân în el însuşi şi, indirect, stăpânul mediului exterior, prin intermediul *acţiunii* sale. în cele din urmă, dialectica moralităţii arată că libertatea nu se poate realiza efectiv decât în mediul, obiectiv în măsura în care este subiectiv sau subiectiv în măsura în care este obiectiv, al *vieţii etice (Sittlichkeit)* a comunităţii.
15?
HEGEL
1) *Dreptul abstract* realizează libertatea abstractă a Eului ce se afirmă nemijlocit ca *persoană,* în obiectivitatea ea însăşi nemijlocită şi implicit abstractă a *lucrului:* acesta, în măsura în care poartă în mod fundamental amprenta Eului meu, el însuşi formal, este *proprietatea* mea. Dar această legătură, exclusiv formală, aşadar contingenţă, dintre proprietate şi proprietar, depinde de relaţia între proprietarii ce cad de acord prin *contract.* Or obiectivarea libertăţii personale în mediul care nu mai este acum reificat, ci intersubiectiv, al unei voinţe comune tuturor Eurilor, este slăbită, pentru că această voinţă, ce reprezintă dreptul, depinde de fiecare voinţă individuală. *Non-violarea* dreptului presupune atunci ca persoana să vrea, nu în mod nemijlocit *ceea ce* este sau pare să fie dreptul său, ci *ca* dreptul, ca voinţa comună să fie precum ceea ce nu are nevoie să depindă de voinţa singulară, aşadar precum un universal. O asemenea voinţă a universalităţii voinţei, reflectată normativ în ea însăşi, este voinţa *morală* a unui Eu ce nu este doar o persoană, ci un *subiect.*
2) *Moralitatea* este momentul subiectiv al obiectivării subiectului, care permite trecerea, prin însăşi negativitatea sa, de la o obiectivare abstractă, precară şi la drept vorbind lipsită de adevăr, spre obiectivarea concretă şi aşadar adevărată a acestui subiect. Libertatea nu poate să domnească în afară decât dacă domneşte şi înăuntru. Acest tărâm moral al libertăţii nu impune doar controlarea acţiunii de către *scopul* pe care aceasta îl obiectivează, şi nici a scopului de către *intenţia* care unifică şi universalizează conţinutul şi valoarea sa. Căci această universalitate nu poate reconcilia subiecţii între ei într-o lume susceptibilă de a-i obiectiva, decât dacă fiecare se determină, în calitate de *conştiinţă morală (Gewissen),* prin universalitatea unui *Bine* ce s-a ridicat, graţie normativităţii sale absolute, deasupra oricărei situaţii particulare. O întorsătură kantiană de stil nu poate să depăşească însă contradicţia ce opune, pe de o parte, un universal a cărui abstracţie nu îi permite să se determine prin el însuşi şi, pe de altă parte, o autodeterminare singulară ameninţată să cadă în prăpastia subiectivismului. într-adevăr, universalitatea ce reconciliază în mod efectiv subiectul şi obiectul, jucând astfel un rol eliberator, nu poate fi afirmată de către un subiect exclusiv moral, care nu este deci în mod originar universal, ci doar de către un subiect universal în însăşi viaţa sa. O astfel de universalitate vie este *comunitatea,* a cărei viaţă se actualizează în *moravuri (ethos).*
3) *Viaţa etică* este viaţa comunitară la care indivizii participă *activ,* dar ca şi cum ar aparţine *unzi fiinţe* care îi susţine. Ea este „Binele viu" *(PFD),* care *este* în aceeaşi măsură în care *esle făcut.* Aici Hegel reia
F1LOSOFIA GERMANĂ
156
marea temă antică a virtuţii ca asumare de către individ a moravurilor comunităţii. El dă totuşi dreptate şi eliberării moderne a individului, care trebuie integrat în viaţa întregului fără a-1 absorbi în aceasta. Viaţa etică se dezvoltă şi ea pe parcursul a trei momente: viaţă familială, viaţă socială, viaţă politică.
Familia universalizează singularitatea, însă în mod nemijlocit, amestecând prin urmare singularitatea şi universalitatea, astfel încât nici una şi nici alta nu sunt realmente

afirmate. Comunitatea familială este limitată, iar acest mediu etic restrâns frânează eliberarea Eului: tensiunea care se acutizează acum între exigenţa întregului şi aceea a Eului traduce contradicţia care constituie existenţa familială livrată ei înseşi. Numai relati-vizându-se ca un moment al unui întreg etic mai vast, viaţa în familie poate tolera şi depăşi tensiunea esenţială.

Acest mediu este înainte de toate mediul *societăţii civile {biirgerliche Gesselschafi),* care s-a dezvoltat în lumea modernă. în acest tip de societate, momentul universalităţii şi cel al singularităţii sunt eliberate, astfel încât viaţa etică pare distrusă. Pe de o parte, individualismul şi egoismul se afirmă din plin în sfera economiei, pe care Hegel o introduce în speculaţia filosofică. însă pe de altă parte solidaritatea de fapt care se intensifică în diviziunea muncii apasă ca un *destin* asupra indivizilor care nu se mai recunosc într-o lume inexorabil sortită crizei. Organizaţia — sistem al stărilor sociale profesionale, administraţia judiciară a dreptului, politica economică — prin intermediul căreia viaţa etică, ce nu a dispărut, încearcă să depăşească această manifestare scindată a ei înseşi, nu poate să reconcilieze spiritul obiectiv cu el însuşi. Societatea nu poate aşadar nici ea să-şi depăşească şi să-şi tolereze negativitatea esenţială decât dacă este inserată într-o totalitate etică adevărată, unită precum familia şi bogată precum ea însăşi, şi anume totalitatea statală.

Statul este mediul etic fondator: o comunitate etică nu este viabilă decât în măsura în care conţine o dimensiune politică, oricât de restrânsă ar fi aceasta. Dezvoltarea istorică a eliberat însă această dimensiune pentru ea însăşi, ca pe momentul etic ce le susţine pe celelalte. Dacă familia este viaţa etică postulată potrivit identităţii sale, iar societatea este chiar această viaţă etică postulată potrivit diferenţei sale, statul o realizează în mod concret drept identitate a identităţii şi a diferenţei sale. Statul raţional sau adevărat este un întreg care nu este fabricat de indivizi printr-un contract. El este organizat conform unor puteri distincte — constituţional —, supus însă uneia dintre ele, care încarnează întregul statal, puterea princiară. Forţa pe care o obţine în acest fel îi permi

astfel să fie încă şi mai liberal: cetăţeanul este eliberat de stat mai întâi în calitatea sa de om, pe care o cultivă în viaţa socială. Statul hegelian, puternic şi *autoritar,* nu are totuşi nimic totalitar, permiţând ca în interiorul său să se manifeste o societate civilă în care exigenţa, recunoscută, a solidarităţii cedează poziţia cea mai importantă exigenţei *liberale* a afirmării indivizilor.

Statul puternic din punct de vedere politic şi liberal din punct de vedere social constituie pentru Hegel adevărul spiritului obiectiv. în sensul său esenţial, el duce la capăt lungul drum al *istoriei universale,* subordonată în întregime realizării obiective a libertăţii, ca reconciliere a individului cu lumea sa. în „Filosofia istoriei", Hegel analizează condiţiile şi etapele acestei realizări terestre a libertăţii. Istoria se înfăţişează ca fiind condusă de un *„spirit al lumii" {Weltgeist),* care face ca de fiecare dată să triumfe — trecând prin toate „vicleniile" raţiunii sale, exploatând într-un sens pozitiv negativul, aşa cum se întâmplă cu pasiunea „marilor indivizi ai istoriei mondiale" — statul cel mai avansat pe calea eliberării obiective a existenţei. O dată ce ideea statului raţional s-a determinat ca realizabilă în conştiinţa universală, istoria — al cărei sens universal s-a revelat — nu mai are nimic de făcut decât să o realizeze empiric, în vicisitudinile pe care filosoful nu este dator să le profetizeze. El ştie că este raţional ca, în istorie ca şi în natura pe care aceasta o presupune, să existe şi iraţional, chiar dacă întregul este raţional. Dar spiritul obiectiv are, în chip mai fundamental, o raţionalitate limitată *în ea însăşi.* Cum statul universal nu este posibil — o unitate reală, obiectivă este în mod necesar opusă, exclusivă —, statele cele mai raţionale continuă să fie condamnate la conflicte. Războiul manifestă astfel limita raţiunii obiective, şi spiritul lumii se desemnează implicit ca anticiparea abstractă a acelui spirit care este atât supraobiectiv cât şi suprasubiectiv, adică a spiritului absolut.

• *Spiritul absolut.* Spiritul nu se poate afirma în mod absolut decât an-corându-şi manifestarea subiectivă şi cea obiectivă, afectate de o nega-tivitate care le slăbeşte ontologic şi deci empiric, în sânul manifestării sale totale sau concrete. El se manifestă atunci faţă de el însuşi ca avân-du-şi fiinţa în această manifestare: spiritul absolut este spiritul care se dezvăluie, intră în relaţie cu el însuşi, se relativizează ca absolut exact în măsura în care se relativizează sau se dezvăluie. Domeniu al unei auto-manifestări a identităţii absolutului şi a manifestării sale, a lui Dumnezeu şi a revelaţiei sale, întrupare

sau umanizare, spiritul absolut poate fi considerat o *religie.* Dar religia, ca totalitate concretă, nu poate fi decât

unitatea sa şi a *Celuilalt* faţă de ea, adică a religiei pre-religioase care este *arta* şi a religiei post-religioase care este *filosofia.*
Arta exprimă în *sensibil* unitatea simţului şi a sensibilului, a divinului şi a manifestării sale. Dar ea nu ajunge nemijlocit la expresia sensibilă adecvată a divinului, la adevărata figură a spiritului, care este figura umană. Arta *simbolică* (arhitectura) orientală rosteşte astfel infinitul **printr-un** material (colosal) prea depărtat de figura spiritului. Arta *clasică* a sculpturii greceşti este cea capabilă să manifeste sensibil divinul ca spirit. Spiritul figurat nu este însă cu adevărat spirit: spiritul nu *este* figurat, el *se* configurează într-o autonegaţie a lui însuşi! Depăşindu-se oarecum artistic în arta *romantică* şi apelând la un material sensibil evanescent (pictură, muzică, poezie), arta încearcă să sugereze că divinul nu este sensibil, deşi sensibilul este divin, ca simplu moment al divinului.
De aceea, *religia* ca atare este revelaţia absolutului sau — aşa cum ea exprimă absolutul — a lui Dumnezeu într-un element ce nu este sensibilul prezent nemijlocit, ci sensibilul depăşit în *reprezentare.* Aceasta păstrează conţinutul sensibil, idealizându-1 însă în măsura în care îl face să afirme relaţiile constitutive ale sensului. Ca atare, reprezentarea religioasă a lui Dumnezeu se desăvârşeşte exprimând divinitatea ca realizare a Ideii, prin intermediul dogmei creştine a întrupării. Aşa cum spiritul absolut se realizează sensibil în arta clasică greacă, el se realizează reprezentativ în religia creştină. Aceasta îl surprinde pe Dumnezeu ca unitate a lui Dumnezeu şi a omului, unitate pe care Hegel o consideră divină: „O religie este producţia acţiunii divine, şi nu o invenţie a omului; este o producţie a acţiunii divine... în om" *(PFR).* Dacă însă conţinutul religios ce culminează în creştinism este absolut adevărat pentru Hegel, spiritul cultivat în istoria filosofiei nu se poate reconcilia total, în forma sa gânditoare, cu un astfel de conţinut, decât ridicându-1 pe acesta de la expresia sa reprezentativă la expresia sa *conceptuală.*
Filosoful speculativă afirmă sensul sensului realizat în natură şi în spirit *ca sens.* Ea este expresia logică a logicului şi a realizării sale naturale şi spirituale. Ea reconciliază perfect întreaga fiinţă cu ea însăşi, în măsura în care ea poate fi rostită, aşadar în sensul său universal. Ea este libertatea absolută. Dar filosoful speculativ ştie că numai hrănindu-se din actualizarea deplină pe care el însuşi o dă tuturor figurilor autentice ale spiritului este posibil să le confirme pe acestea şi să le întărească într-o manieră inversată, justificându-le în chiar limitele lor. Cunoaşterea absolută nu este decât cunoaştere a unui om care îşi asumă responsabilităţile familiale, sociale, politice şi religioase. Hegel ştie că filosofia,

la fel ca şi arta şi religia, sunt constituite în *devenirea* lor, în diferenţa lor, în existenţa lor obiectivă, de către spiritul obiectiv şi de către istoria politică: orice filosofie, chiar şi filosofia absolută, este „timpul său prins în gânduri" *{Principii de filosofia dreptului,* prefaţă, p. 18); până şi în cazul său, bufniţa Minervei îşi ia zborul în amurg. Cu toate acestea, Hegel mai ştie că, *înfiinţa* lor. formaţiunile spiritului obiectiv, recapitulare a naturii şi a spiritului finit, se bazează pe spiritul absolut, religios, a cărui speculaţie este desăvârşirea gândirii. Detaşat de orice exaltare facilă a filosofiei, Hegel a salutat filosofia ca pe cheia de boltă a celui mai impunător edificiu pe care aceasta 1-a construit. Sau, în orice caz, a celui din urmă.

Bibliografie

Kant, de A. Philonenko
• *Opere*
OEuvres philosophiques de Kant, ed. F. Alquie, Pleiade, 3 voi. *Correspondance, Emmanuel Kant,* NRF-Gallimard, Paris, 1991.
• *Studii*
Emile Boutroux, *La Philosophie de Kant,* Paris, 1926. Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant,* Paris, 1969.
Lucien Goldmann, *La Communaute humaine et Vunivers chez Kant,* Paris, 1948.

Martin Heidegger, *Kant et le probleme de la metaphysique,*
NRF-Gallimard.
Pierre Lachieze-Rey, *L'Idealisme kantien,* Paris, 1950.
Jean Lacroix, *Kant et le kantisme,* Paris, 1966.
Beatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir dejuger,* Paris, 1993.
Jules Vuillemin, *L'Heritage kantien et la revolution copernicienne,*
Paris, 1953.
ld., Physique et metaphysique kantiennes, Paris, 1955.
Eric Weil, *Problemes kantiennes,* Paris, 1963.

Fichte, de A. Philonenko

• *Opere*

***Versuch** einer Kritik aller Offenbarung* (ed. fr. Vrin).
***Considerations** sur la Revolut ion francaise,* Payot.
Fondement du droit naturel, PUF.
Sy steme de l'ethique, PUF.
Bestimmung des Menschen (ed. fr. Aubier).
Doctrine de la science, Vrin.
Reden an die Deutsche Nation (ed. fr. Aubier).

• *Studii*

Bernard Bourgeois, *L'Idealisme de Fichte,* PUF, 1995.
Alexis Philonenko, *La Liberte humaine dans la philosophie de Fichte,* Vrin, 1966.
ld., Theorie et praxis dans la pensee morale et politique de Kant et Fichte en 1793, Vrin, 1976.
ld., L'CEuvre de Fichte, Vrin, 1984.
Qiuvres choisies de philosophie premiere, tr. fr. Alexis Philonenko, Vrin, 1972.
Alain Renaut, *Le Sy steme du droit. Philosophie et droit dans la pensee de Fichte,* PUF, 1986.

Schelling, de A. Philonenko

• *Opere*

CEuvres choisies. Premiers ecrits, PUF.
System des transzendentalen Idealismus (ed. fr. Louvain, Peelers).
CEuvres metaphysiques, Gallimard.
Contribution ă l'histoire de la philosophie moderne, PUF.
Bruno, UHerne.
Philosophie de la revelation, PUF.

.

• *Studii*

Emile Brehier, *Schelling,* Paris, 1912.
Claude Bruaire, *Schelling ou la quete du secret de Vetre,* Seghers.
Vladimir Jankelevitch, *L'Odyssee de la conscience dans la derniere philosophie de Schelling,* Alean.
J. Schlanger, *Schelling et la realite finie*, Gallimard.
Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir, 2* voi., Vrin.

Hegel, de B. Bourgeois

• *Opere*

Fenomenologia spiritului (tr. fr. Jarczyk-Labarriere, Paris, Gallimard, 1993, tr. rom., Editura IRI, Bucureşti, 2000).
Ştiinţa logicii (tr. fr. Jarczyk-Labarriere, 3 voi., Paris, Aubier, 1972-1991).
Principii de filosofia dreptului (tr. fr. Derathe, Paris, Vrin, 1975).
Enciclopedia ştiinţelor filosofice (tr. fr. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970 şi 1988).
La Raison dans l'histoire, tr. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18,1965.
Prelegeri de istoria filosofiei (tr. fr. Garniron, 7 voi., Paris, Vrin, 1971-1991).

• *Studii Iniţiere:*

Bernard Bourgeois, *La Pensee politique de Hegel,* Paris, PUF, 1968 şi 1992.
Jacques D'Hondt, *Hegel et le hegelianisme*, Paris, PUF, col. Que sais-je?, 1982. *Lucrări de ansamblu:*
Bernard Bourgeois, *Eternite et historicite de l'esprit selon Hegel,* Paris, Vrin, 1991.
ld., Etudes hegeliennes: raison et decision, Paris, PUF, 1992. Jacques D'Hondt, *Hegel et son temps,* Paris, Ed. Sociales, 1968.

Jean Hyppolite, *Logique et existence,* Paris, PUF, 1953.
Gwendoline Jarczyk, Pierre Jean Labarriere, *Hegeliana,* Paris, PUF 1986.
Gerard Lebrun, *La Patience du concept,* Paris, Gallimard, 1972. Guy Planty-Bonjour, *Leprojet hegelien,* Paris, Vrin, 1993.
Denise Souche-Dagues, *Recherches hegeliennes: infini et dialectique,* Paris, Vrin, 1994.
Lucrări specializate:
Jacques D'Hondt,*Hegel philosophe de l'histoire vivante,* Paris PUF 1956.
Jean Hyppolite, *Gene se et structure de La Phenomenologie de l'esprit,* Paris, Aubier, 1946.
Alexandre Kojeve, *Introduction ă la lecture de Hegel: Legons sur La Phenomenologie de l'esprit,* Paris, Gallimard, 1947.
Pierre Jean Labarriere, *Introduction ă une lecture de La Phenomenologie de l'esprit,* Paris, Aubier, 1979.
Bernard Teyssedre, *L'Esthetique de Hegel,* Paris, PUF, 1954. Raymond Vancourt, *La Pensee religieuse de Hegel,*PUF, 1965. Eric Weil, *Hegel et l'Etat,* Paris, Vrin, 1950.

CAPITOLUL IV

TEORIILE SOCIALE

Introducere

de Jacqueline Russ

Cititorul se va putea concentra acum asupra reflecţiei sociale din secolul XIX, analizată de Francois Dagognet şi Jacques d'Hondt. Aceste teorii sociale, ample şi fecunde, urmăresc să reconstruiască societatea pe baze diferite de acelea ale individualismului liberal.

Mai întâi, socialismul utopic şi gândirea lui Comte: este evident că acestea reprezintă mai mult decât o simplă prefaţă la socialismul „ştiinţific". Există cu toate acestea un nucleu comun care uneşte gândirea socială premarxistă şi marxismul, şi anume ideea că jocul liber al intereselor individuale este, din punct de vedere economic, incapabil să asigure în societate o ordine compatibilă cu dezvoltarea deplină a persoanei. Chiar şi în filosofia dorinţei elaborată de Ch. Fourier, se afirmă un plan de *reorganizare a societăţii:* societatea trebuie schimbată.

Marxismul se va dori mai „ştiinţific" decât utopismul. Prin marxism se înţelege doctrina filosofică, economică şi socială a lui Marx şi Engels. Aici, analiza critică a societăţii capitaliste şi a mecanismelor de exploatare conduce la ideea viitoarei societăţi comuniste, eliberate de povara aparatului statal.

în cele din urmă, potrivit marxismului, va apărea o *societate fără clase şi fără stat.* Cu toate acestea, „dictatura proletariatului" se prezintă ca un intermediar necesar.

Gândirea socială franceză

de Francois Dagognet

I. Teoreticienii lumii industriale

La începutul secolului al XlX-lea, în Franţa se remarcă teoreticienii lumii industriale şi ai reformei sociale: pornind de la această bază, ei formulează consideraţii ample asupra muncii, ordinii, armoniei sau progresului. Se afirmă un nou tip de filosofie; la originea acestui fenomen putem identifica o triplă cauzalitate:

a) Franţa cunoaşte o bulversare economică prin care Anglia deja trecuse; această

bulversare se profilase deja în secolul XVIII, dar războaiele napoleoniene au intensificat-o brusc. Nu numai că metalurgia şi industria textilă cunosc un avânt neaşteptat, datorită maşinii cu aburi, folosirii cărbunelui şi, în curând, a cocsului; şi agricultura a fost deja prinsă în vârtejul transformării — aceea pe care o preconizau deja fiziocraţii din secolul XVIII (care doreau dispariţia micilor proprietari şi a bunurilor comunale, câmpuri lăsate în indiviziune; ei cereau înlocuirea acestora cu domenii vaste, lucrate de maşini; după părerea lor, agricultura suferă nu de lipsa braţelor, ci de nefolosirea pe scară largă a motoarelor). în curând — revoluţie în interiorul revoluţiei în curs de desfăşurare — va trebui ca problema reînnoirii transporturilor să fie rezolvată de navigaţia mecanizată şi de căile ferate, care vor putea, implicit, să ofere „debuşeuri" sistemului productiv, făcând astfel posibilă „colonizarea".
In paralel, trebuie să observăm apariţia, printre scrierile epocii, a unor lucrări de economie politică: autorii acestora se străduiau să gândească şi să promoveze în acelaşi timp schimbarea (unul dintre ei, Jean-Baptiste Say, îşi publică în 1803 un *Tratat de economie politică,* ce va cunoaşte mai multe reeditări succesive; de asemenea, el va scrie în 1815 un *Catehism de economie politică).*
b) Gânditorii pe care îi vom studia, departe de a prelungi cuceririle revoluţiei politice de la 1789, o critică unanim şi vehement, întorcându-i spatele. Ei au fost atât de zguduiţi de succedarea într-un interval scurt de timp a unor regimuri diferite, încât doresc o reconsiderare a acestei probleme: ei percep vidul în care se zbat, deoarece au cunoscut, direct sau indirect, Convenţia, Directoratul,Imperiul,Restauraţia. Nu le-a lipsit nimic (guvernatorul de adunări, împăratul, regele). Pentru ei, importantă este deci aşezarea societăţii civile pe baze solide şi reorganizarea vieţii

politice, cu atât mai mult cu cât, dacă toate s-au schimbat, ei ştiu că nimic nu s-a clintit cu adevărat din loc. Feudalitatea, pe care 1789 credea că o abolise, a fost repede reconstituită (nobilimea Imperiului), aşa cum şi afaceriştii (burghezia) nu au făcut decât să înlocuiască aristocraţia, pre-luându-i privilegiile.
c) O a treia cauză, mai circumstanţială, le amplifică pe cele două precedente şi explică apariţia acestei filosofii nemaiîntâlnite până atunci. Cei care vor lua în considerare peisajul industrial, ca şi insuficienţa răspunsurilor socio-politice de ieri, sunt în acelaşi timp actori şi victime ale ansamblului pe care aveau să-1 analizeze.
Autorii acestor noi concepţii filosofice vor fi, într-adevăr, autodidacţi: comercianţi ruinaţi, angajaţi sau salariaţi aflaţi în căutarea unui venit; toţi aceştia nu trăiesc decât din expediente, din diverse ajutoare sau din ospitalitatea discipolilor pe care şi-i fac. Până mai ieri, pe cerul metafizicii străluceau arhivişti, diplomaţi, clerici, politicieni; or epoca nu le mai este favorabilă acestora. Cum în Franţa vremea profesorilor încă nu a sosit, trebuie să constatăm că, pentru o perioadă destul de scurtă, estrada va fi ocupată chiar de cei care trăiesc schimbarea sau suferă de pe urma ei.

II. Saint-Simon

începem cu Saint-Simon (Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon), născut în 1760, rudă cu celebrul memorialist din secolul XVII. El a inventat acest „gen" de filosofie, punând bazele unui sistem din care alţii se vor inspira, chiar dacă îl vor critica.
Saint-Simon se mai pretinde descendent îndepărtat al lui Carol cel Mare (cu care, de altfel, crede că şi comunică şi de la care primeşte promisiunea unui viitor filosofic strălucit). Fiind convins că Dumnezeu în persoană i se adresează pentru a-i încredinţa o misiune de mântuitor, Saint-Simon se doreşte mai întâi de toate fiziolog. Acest termen nu are aici sensul restrâns pe care îl cunoaştem, deşi este legat de acesta. Saint-Simon se vrea discipolul lui Cabanis, al lui Vicq d'Azyr, Bichat şi Haller. Termenul de „fiziolog" semnifică necesitatea de a ne îndepărta de noţiunile fizice tradiţionale — acelea ale „grosolanilor", care nu se interesează decât de solide — şi de a ne preocupa în sfârşit de adevăratele corpuri ale universului, mai ales de corpul social, în acelaşi timp totalitate si vitalitate.

Vremea mecaniciştilor *stricto sensu* trebuie depăşită în favoarea celei a organicienilor, care se vor preocupa tocmai de „organizaţii", de comunităţi naturale, de integrarea părţilor, confruntate cu forţele dizolvante care le izolează sau le exilează în abstracţie, adică în separaţie. Saint-Simon consideră potrivit să contopească toate fenomenele

morale şi cele fizice sau materiale (fiziologice) în această disciplină generală unică. El se revendică de la Newton, care, deşi fizician, îşi întemeiază ştiinţa pe atracţie — un principiu dinamic ce solidarizează diferite elemente — şi înţelege prin intermediul acestui principiu ordinea unui univers perfect regulat; Saint-Simon îl critică pe Descartes — sau cel puţin ceea ce el a înţeles din Descartes —, care ar fi insistat în mod exagerat asupra pasivităţii naturii, redusă la simpla întindere.
După Saint-Simon, este aşadar suficient să lărgim newtonismul pentru ca acesta să poată însoţi economia animală şi, în cele din urmă, fizica socială. O ordine ineluctabilă ne obligă, de altfel, să mergem de la general la concret, de la astronomie (cea newtoniană) la socio-politică, prin intermediul biologiei (sau fiziologiei).
Primele scrieri ale lui Saint-Simon se referă la istoria cunoaşterii: cu ea, ne confecţionăm uneltele (sociologice) care ne permit să înţelegem evoluţiile în curs şi care ne vor ajuta să accedem la real şi la un grad sporit de complexitate. Progresul cunoaşterii ascultă de logica unei dezvoltări imanente sieşi — de unde obligaţia de a abandona o lume a fărâmiţării în favoarea unei lumi a cooperării. Fără să negăm în vreun fel unitatea gândirii lui Saint-Simon, trebuie să recunoaştem că acesta debutează printr-o analiză a ştiinţei: o lege, pe care o menţionează adesea, şi anume legea celor trei stadii, explică devenirea ştiinţei. Trebuie să fim conştienţi de această lege, care va juca în continuare rolul unui fir conducător nu numai pentru sarcina de a prevedea viitorul, ci şi pentru aceea de a-1 anticipa şi de a contribui la realizarea lui.
„Iată trei mari epoci", scrie Saint-Simon. „îi dau primeia numele de epocă a lucrărilor preliminare: ea conţine tot ce s-a întâmplat, tot ceea ce a fost înaintea noastră. Celei de-a doua îi dau numele de epocă a organizării sistemului conjectural. Cea de-a treia (...) se va numi epocă a organizării sistemului pozitiv" (Saint-Simon, voi.V, *Memoire sur la science de l'homme,* p. 265). Adjectivele „conjectural" şi „pozitiv" sunt subliniate în text. Să adăugăm aici că, după Saint-Simon, trebuie să începem prin a reforma intelectul, înainte de a trece la schimbarea societăţii şi la salvarea acesteia din criza adâncă pe care o traversează în momentul de faţă.

De aici rezultă — al doilea moment al teoriei lui Saint-Simon — o nouă concepţie asupra factorului social-politic şi a funcţionării sale; într-adevăr, simpla înţelegere a modificărilor în curs de desfăşurare, obligaţia de a suda din nou corpul social, depăşirea soluţiilor pur formale, obiectivarea adevărului organizaţiilor, toate ne împing să substituim regimurile arbitrare (care sunt atât cel militar, feudal şi teologic, prima vârstă, cât şi cel burghezo-legist, a doua vârstă) cu industrialul productiv. Până ieri, colectivitatea nu a cunoscut decât diviziunea şi nu a putut rezolva dezordinile de tot felul care o loveau. însă de acum încolo ştim ceea ce o va reforma şi o va vindeca.
Mai este necesară şi dispariţia politicii, sau a supunerii oamenilor de către oameni (ierarhia, oprimarea, sciziunea), în favoarea administrării exclusive a bunurilor — gestiune care va intensifica producţia şi, înainte de toate, va conferi tuturor bunăstarea. Va prevala atunci interesul comun şi distribuirea bunurilor conform capacităţilor fiecăruia.
Desigur că prima perioadă (cea militară) trebuie să dispară; ea nu generează decât opresiune, violenţă şi mizerie. Este inutil să insistăm asupra acestor lucruri, întrucât această perioadă corespunde în foarte mare măsură unei interpretări inadecvate a vieţii comune. Revoluţia din 1789 a întrerupt-o parţial, deşi Napoleon a reintrodus ulterior războiul în Europa, ceea ce nu îl surprinde pe Saint-Simon, pentru că el crede că schimbărilor bruşte le urmează întotdeauna o reacţie contrară care le anulează. Saint-Simon nu susţine decât reforme lente şi progresive, conforme dezvoltării organice, ea însăşi logică (legea celor trei stadii). Politica adoptată de revoluţionari, care marchează triumful burgheziei (al doilea stadiu), nu valorează mult mai mult; legiştii au luat locul cuceritorilor, însă şi ei aveau să slăbească fiinţa colectivă, întărind energiile dizolvante (atomismul). „Trebuie ca fiziologii să-i alunge din societate pe filosofi, moralişti şi metafizicieni", scrie Saint-Simon în *Les Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains* (voi. I, p. 39).
Implicit, trebuie să ne dispensăm de trei noţiuni:
a) Aceea de proprietate, pe care Codul civil a fetişizat-o şi care face posibilă proliferarea speculanţilor, a rentierilor şi a profitorilor.
b) Alt mit, asemănător şi periculos, se numeşte „libertatea": aceasta nu are nici o

valoare decât în măsura în care se acordă cu necesitatea. Urmărită exclusiv, ea conduce la un individualism exacerbat şi critic, sfârşind prin a fi formală şi dând frâu liber tuturor exceselor subiectivităţii.
Fireşte că afirmarea unei asemenea independenţe a fost în mare măsură justificată, conform legii înseşi a celor trei stadii, care presupune

existenţa unei faze intermediare între vechi şi nou, anume faza demolării; dar nimic nu se construieşte peste negativ, după cum se exprimă Saint-Simon. Să nu rămânem deci la Declaraţia „drepturilor omului", care nu a avut decât meritul de a distruge fortăreaţa feudală.
c) Noţiunea de egalitate (pe care Saint-Simon o desemnează constant sub numele de *egalitate turcească)* trebuie devalorizată în egală măsură, şi din aceleaşi motive. Mai general vorbind, Saint-Simon înlătură tot ceea ce fusese elaborat de gânditorii politici din secolul XVIII: dreptul constituţional, alegerile şi principiul delegării, diviziunea puterilor, condamnarea despotismului. Pentru el nu contează decât lumea industrială şi productivă, realizarea „acestui univers concret": politica, în opinia sa, nu poate fi altceva decât ştiinţa producţiei.
Organizarea socială va fi dedublată: temporalul va fi încredinţat, pentru binele tuturor, antreprenorilor (manufacturieri, cultivatori, comercianţi), iar spiritualul va reveni savanţilor şi artiştilor. Mai mult, Saint-Simon preconizează echivalentul a ceea ce el numeşte *Consiliul lui Newton,* adunare care îi va reuni pe toţi cei menţionaţi mai sus; vor funcţiona trei camere, una pentru invenţie, alta pentru examinare şi a treia pentru execuţie.
Nu trebuie să mergem până la a vedea aici un model tehnocratic (sau sociolatric): dacă este vorba de a favoriza industria şi de a asigura prosperitatea (prin împărţirea bogăţiilor), această societate vizează mai ales participarea tuturor şi sfârşitul clivajelor: „Orice instituţie politică îşi trage forţele din serviciile pe care le aduce majorităţii societăţii şi implicit clasei celei mai sărace" *(Id., Du systeme industriei,* p. 167).
Nimeni nu trebuie să se mire că filosofia socio-politică a lui Saint-Simon se încheie cu consideraţii religioase, previzibile într-o formă latentă încă de la începuturi. Poporul societar formează o fiinţă în acelaşi timp materială şi spirituală. Aceste două aspecte ale sale nu pot fi separate şi ar fi greşit să-1 subordonăm pe unul celuilalt. Dacă Saint-Simon a degajat în special un aspect, el avea datoria de a-1 dezvolta pe cel de-al doilea, şi anume rolul sentimentului, după acela al cunoaşterii şi al acţiunii; el menţine însă totdeauna indistincţia celor două perspective.
Creştinismul pe care Saint-Simon îl propune într-o variantă reînnoită va neglija dogma, discuţiile teologice sterile, în scopul de a preconiza un fel de morală pozitivă pe care autorul nu o separă nici de ştiinţa inventivă şi nici de industria productivă. în *Appel aux philanthropes,* Saint-Simon pretinde că inaugurează a patra etapă a religiei creştine, revenind în acelaşi timp la sursa acesteia (oamenii trebuie să se iubească

şi să se ajute reciproc). Sărbătorile şi slujbele religioase nu au decât rolul de a întări sau a menţine unitatea tuturor (corpul social mistic şi activ).
în ceea ce priveşte arta, şi ei îi revine rolul de a exalta producţia şi, mai ales, de a acorda un loc privilegiat imaginaţiei indispensabile. Saint-Simon nu ezită să blameze, în treacăt, teoria artei pentru artă (gratuitatea), punct de vedere adoptat de romantism sau de estetica decadentă. El îndeamnă la o revoluţie, care va trebui să celebreze bucuriile terestre, ca şi legătura socială sau chiar puterea realizărilor tehnice.
Saint-Simon moare în 1825. în chiar acelaşi an, Stendhal, cu *D'un nouveau complot contre Ies industriels,* lansează un pamflet virulent împotriva teoriei saint-simoniene. „Un rotar, un plugar, un tâmplar, un lăcătuş, un fabricant de pantofi, de pălării, de pânze, de postavuri, de caşmiruri, un cărăuş, un marinar, un bancher — toţi aceştia ţin de industrial. Această enumerare îi aparţine tot domnului de Saint-Simon. O mulţime enormă, aşa cum este cea care s-ar compune din toţi plugarii, toţi tâmplarii, toţi cizmarii etc, nu are cum să stea în primul rând, decât dacă toată lumea ar sta în primul rând... S-ar părea că trebuie să-i ierarhizăm în funcţie de succesele lor, adică în funcţie de averi, pe membrii acelei clase care este în fruntea tuturor celorlalte; or, cine este şeful acestei clase la Paris? Evident, cel mai bogat industriaş, dl. baron Rothschild" *(op.cit.,* Nouvelle

bibliotheque romantique, Flammarion, 1972, p. 14).

III. Auguste Comte şl pozitivismul

Examinarea filosofiei lui Auguste Comte succede în mod firesc evocării lui Saint-Simon, nu numai pentru că primul a fost vreme de mai mulţi ani „secretarul" celui de-al doilea, publicându-şi scrierile în interiorul textului maestrului său (de exemplu, al treilea caiet din *Catehismul industriaşilor,* din 1824), ci şi pentru că înrudirea filosofică dintre cei doi este izbitoare. Dacă asemănarea merge şi mai departe, nu este mai puţin adevărat că — pentru a tranşa pe scurt această chestiune spinoasă — Saint-Simon a furnizat cadrul, în vreme ce Comte aduce conţinutul. Şi ştim cu toţii cât de mare este distanţa de la schiţă până la tabloul dus la bun sfârşit!

Ruptura dintre cei doi filosofi a survenit în 1824: ea a fost urmată de grave acuzaţii şi de insulte — mai ales din partea lui Comte —, pe care însă le vom trece cu vederea; paricidul este frecvent în domeniul ideilor. Să nu insistăm prea mult asupra furtunilor care au marcat viaţa lui

existenţa unei faze intermediare între vechi şi nou, anume faza demolării; dar nimic nu se construieşte peste negativ, după cum se exprimă Saint-Simon. Să nu rămânem deci la Declaraţia „drepturilor omului", care nu a avut decât meritul de a distruge fortăreaţa feudală.

c) Noţiunea de egalitate (pe care Saint-Simon o desemnează constant sub numele de *egalitate turcească)* trebuie devalorizată în egală măsură, şi din aceleaşi motive. Mai general vorbind, Saint-Simon înlătură tot ceea ce fusese elaborat de gânditorii politici din secolul XVIII: dreptul constituţional, alegerile şi principiul delegării, diviziunea puterilor, condamnarea despotismului. Pentru el nu contează decât lumea industrială şi productivă, realizarea „acestui univers concret": politica, în opinia sa, nu poate fi altceva decât ştiinţa producţiei.

Organizarea socială va fi dedublată: temporalul va fi încredinţat, pentru binele tuturor, antreprenorilor (manufacturieri, cultivatori, comercianţi), iar spiritualul va reveni savanţilor şi artiştilor. Mai mult, Saint-Simon preconizează echivalentul a ceea ce el numeşte *Consiliul lui Newton,* adunare care îi va reuni pe toţi cei menţionaţi mai sus; vor funcţiona trei camere, una pentru invenţie, alta pentru examinare şi a treia pentru execuţie.

Nu trebuie să mergem până la a vedea aici un model tehnocratic (sau sociolatric): dacă este vorba de a favoriza industria şi de a asigura prosperitatea (prin împărţirea bogăţiilor), această societate vizează mai ales participarea tuturor şi sfârşitul clivajelor: „Orice instituţie politică îşi trage forţele din serviciile pe care le aduce majorităţii societăţii şi implicit clasei celei mai sărace" *(Id., Du systeme industriei,* p. 167).

Nimeni nu trebuie să se mire că filosofia socio-politică a lui Saint-Simon se încheie cu consideraţii religioase, previzibile într-o formă latentă încă de la începuturi. Poporul societar formează o fiinţă în acelaşi timp materială şi spirituală. Aceste două aspecte ale sale nu pot fi separate şi ar fi greşit să-1 subordonăm pe unul celuilalt. Dacă Saint-Simon a degajat în special un aspect, el avea datoria de a-1 dezvolta pe cel de-al doilea, şi anume rolul sentimentului, după acela al cunoaşterii şi al acţiunii; el menţine însă totdeauna indistincţia celor două perspective.

Creştinismul pe care Saint-Simon îl propune într-o variantă reînnoită va neglija dogma, discuţiile teologice sterile, în scopul de a preconiza un fel de morală pozitivă pe care autorul nu o separă nici de ştiinţa inventivă şi nici de industria productivă. în *Appel aux philanthropes,* Saint-Simon pretinde că inaugurează a patra etapă a religiei creştine, revenind în acelaşi timp la sursa acesteia (oamenii trebuie să se iubească

şi să se ajute reciproc). Sărbătorile şi slujbele religioase nu au decât rolul de a întări sau a menţine unitatea tuturor (corpul social mistic şi activ).

în ceea ce priveşte arta, şi ei îi revine rolul de a exalta producţia şi, mai ales, de a acorda un loc privilegiat imaginaţiei indispensabile. Saint-Simon nu ezită să blameze, în treacăt, teoria artei pentru artă (gratuitatea), punct de vedere adoptat de romantism sau de estetica decadentă. El îndeamnă la o revoluţie, care va trebui să celebreze bucuriile terestre, ca şi legătura socială sau chiar puterea realizărilor tehnice.

Saint-Simon moare în 1825. în chiar acelaşi an, Stendhal, cu *D'un nouveau complot*

contre Ies industriels, lansează un pamflet virulent împotriva teoriei saint-simoniene. „Un rotar, un plugar, un tâmplar, un lăcătuş, un fabricant de pantofi, de pălării, de pânze, de postavuri, de caşmiruri, un cărăuş, un marinar, un bancher — toţi aceştia ţin de industrial. Această enumerare îi aparţine tot domnului de Saint-Simon. O mulţime enormă, aşa cum este cea care s-ar compune din toţi plugarii, toţi tâmplarii, toţi cizmarii etc, nu are cum să stea în primul rând, decât dacă toată lumea ar sta în primul rând... S-ar părea că trebuie să-i ierarhizăm în funcţie de succesele lor, adică în funcţie de averi, pe membrii acelei clase care este în fruntea tuturor celorlalte; or, cine este şeful acestei clase la Paris? Evident, cel mai bogat industriaş, dl. baron Rothschild" *(op.cit.,* Nouvelle bibliotheque romantique, Flammarion, 1972, p. 14).

III. Auguste Comte şi pozitivismul

Examinarea filosofiei lui Auguste Comte succede în mod firesc evocării lui Saint-Simon, nu numai pentru că primul a fost vreme de mai mulţi ani „secretarul" celui de-al doilea, publicându-şi scrierile în interiorul textului maestrului său (de exemplu, al treilea caiet din *Catehismul industriaşilor,* din 1824), ci şi pentru că înrudirea filosofică dintre cei doi este izbitoare. Dacă asemănarea merge şi mai departe, nu este mai puţin adevărat că — pentru a tranşa pe scurt această chestiune spinoasă — Saint-Simon a furnizat cadrul, în vreme ce Comte aduce conţinutul. Şi ştim cu toţii cât de mare este distanţa de la schiţă până la tabloul dus la bun sfârşit!

Ruptura dintre cei doi filosofi a survenit în 1824: ea a fost urmată de grave acuzaţii şi de insulte — mai ales din partea lui Comte —, pe care însă le vom trece cu vederea; paricidul este frecvent în domeniul ideilor. Să nu insistăm prea mult asupra furtunilor care au marcat viaţa lui

Auguste Comte şi care îl amuză pe cronicar; ne vom mulţumi să amintim că şi el — un individ atipic — a trebuit să trăiască în sărăcie, de pe o zi pe alta (în 1827, fost pacient internat la Dr. Esquirol, s-a aruncat în Sena; va fi salvat în ultimul moment de la înec de garda regală; Saint-Simon încercase şi el să-şi pună capăt zilelor).

în schimb, dacă lăsăm la o parte evenimentele, trebuie să dăm toată importanţa primelor scrieri ale lui Auguste Comte — cele pe care a ţinut să le reunească în *Apendicele* la *Sistemul de politică pozitivă sau Tratatul de sociologie* (1851-1854), una dintre marile opere ale lui Comte. în afară de acesta, trebuie menţionat şi *Cursul defilosofie pozitivă,* a cărui publicare în 6 volume se întinde între 1830 şi 1842. Primele trei opuscule publicate de el sunt: *Plan des travaux scientifiques necessaires pour reorganiser la societe* (apărut în mai 1821), apoi *Considerations philo-sophiques sur Ies sciences et Ies savants* (noiembrie 1825), şi, în sfârşit, *Considerations sur le pouvoir spirituel* (martie 1826). Datele sunt importante pentru că ele ne permit să respingem imediat ideea unei rupturi în evoluţia filosofiei lui Comte; şi este adevărat că unii discipoli, precum Littre, vor merge până la a se despărţi de Comte, motivaţi fiind de presupusa îndepărtare a acestuia de aspiraţiile sale iniţiale.

încă de la început (1822), Comte presimte crizele din 1830 şi 1848 şi recunoaşte necesitatea urgentă a unei revoluţii sociale. Şi întreaga sa operă va sta sub semnul acestei idei. Căci există două sisteme perimate care încearcă zadarnic să rezolve chestiunea politică: fie revenirea la sistemul feudal şi teologico-militar, fie răspunsul critic, preconizat de revoluţionarii de la 1789, cu principiile lor metafizice şi individualiste. Comte insistă asupra evidentelor insuficienţe ale ambelor variante. Ceea ce este încă şi mai rău, a doua orientare, cea mai recentă, nu este valabilă decât în măsura în care o răstoarnă pe prima (dogma suveranităţii poporului nu a fost elaborată decât pentru a respinge principiul dreptului divin, aşa cum şi principiul libertăţii de conştiinţă a fost formulat în scopul de a distruge ideile teologice). în măsura în care principiile individualiste se instituţionalizează, ele nu pot avea ca rezultat decât răspândirea anarhiei, atomizând „corpul social". în aceste condiţii, vechiul sistem, care trebuia eliminat, renaşte în fapt datorită persistenţei atitudinilor negative; regii au fost din nou chemaţi pentru a rezolva criza (Restauraţia), dar această revenire a autorităţii a provocat rapid explozia. Nu putem scăpa de această oscilaţie, care se întreţine prin propria sa forţă.

întreaga problemă a pozitivismului, încă de la naşterea sa, va consta în a căuta o rezolvare care să ne permită ieşirea din acest cerc; şi Comte

ţine să amintească experienţele din tinereţe (de după 1822) pentru a arăta, referitor la opoziţia dintre „partea teoretică, consacrată ştiinţei" *{Cursul,* pe de o parte) şi „politica, sau chiar viaţa religioasă" *(Sistemul),* că gândirea sa nu prezintă nici o discordanţă şi nici o discontinuitate.
Apendicele la *Sistem* subliniază: „Atunci când nu este înţeleasă relaţia necesară dintre baza filosofică şi construcţia religioasă, cele două părţi ale carierei mele par să tindă în direcţii diferite. Se cuvine deci să clarificăm faptul că cea de-a doua parte se limitează să realizeze destinaţia pregătită de prima. Acest apendice trebuie să inspire o atare convingere, constatând că, încă de la început, am încercat să fundamentez noua putere spirituală pe care o instaurez astăzi." Reproducerea primelor opuscule trebuie să înlăture interpretarea persistentă, conform căreia opera lui Comte ar fi secţionată în două: nu trebuie să separăm baza edificiului *(Cursul)* de construcţia dusă la bun sfârşit *(Sistemul).* Comte, care a căutat aşadar un răspuns la zbuciumul civilizaţiei, mai recunoaşte că aceasta nu se edifică decât puţin câte puţin. De ce? Civilizaţia presupune două tipuri de munci, mai întâi cele teoretice (care trebuie să ne deschidă către real), distincte de cele practice, care le vor urma, sau, cu alte cuvinte, căutarea principiilor fondatoare (ştiinţa, cunoaşterea legilor obiective) care devansează aplicaţiile (politice şi sociale). Conceptul şi execuţia sunt separate, aşa cum şi puterea spirituală este separată de cea temporală: această dualitate garantează eficacitatea şi soliditatea.
Cursul de filosofie pozitivă (1830-1842), căci este logic să începem cu el, constituie unul dintre textele fundamentale ale filosofiei lui Auguste Comte, deşi cititorii s-au înşelat deseori asupra sa. Comte recunoaşte, încă din prima lecţie, pericolele de care este pândit savantul, şi mai ales pericolul de a se pierde în specialitatea sa. Filosoful îşi propune, dimpotrivă, să ofere o panoramă sistematică a tuturor disciplinelor, în scopul de a o situa pe fiecare dintre ele la locul potrivit, de a-i înţelege atât momentul apariţiei cât şi specificitatea, pregătind-o în acelaşi timp pentru misiunea sa educativă şi, implicit, pentru reforma socială (ţelul ultim). Auguste Comte îşi afişează dorinţa de a forma o nouă clasă de savanţi, care vor căuta generalităţile. „Este suficient să faci din studiul generalităţilor ştiinţifice o nouă şi mare specialitate."
Ce anume mai este vizat explicit în *Cur si* Mai întâi, Comte ţine să arate că fiecare ştiinţă, aşa cum este bine ştiut, nu poate evita trecerea prin cele trei stadii,de la cel teologic (fictiv), trecând prin cel metafizic (abstract), pentru a ajunge la cel pozitiv (real). Aici, Comte îl elogiază pe Joseph Fourier, de la care se inspiră. Acesta din urmă, în cercetările sale asupra

căldurii, departe de a se preocupa de natura acesteia — cauza sau esenţa fenomenului, studiu ce ar fi fost neîndoielnic metafizic —, s-a limitat la
0 aplicare directă a analizei matematice, fără a intra în nici un fel de consideraţii cu privire la acest pretins fluid şi la presupusa sa înrudire cu lumina sau cu sunetul.
Apariţia ştiinţelor — şi nu dezvoltarea fiecăreia dintre ele în parte
— vine să coroboreze principiul suveran al unei ordini care le-ar determina; ele apar logic, în funcţie de gradul de dependenţă al unora faţă de altele, sau se nasc în virtutea complexităţii lor crescânde sau a generalităţii lor descrescânde (matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia). Sau, cu cât se apropie mai mult de om, cu atât mai târziu se afirmă ele (aşa cum o dovedeşte astronomia, studiul corpurilor celor mai îndepărtate), în plus, aşa cum subliniază *Cursul,* abia după fizica materială (mai întâi cea cerească apoi cea terestră) ajungem la fizica organică (cea vegetală şi cea animală); în cele din urmă se anunţă fizica socială sau sociologică
— termen nou, creat de Comte în lecţia 47. Acesta este şi scopul declarat al *Cursului:* să ducă la bun sfârşit sistemul teoretic şi să-1 întemeieze în întregul său. Aceasta nu este totul: Auguste Comte extrage de aici practica esenţială, raţiunea de a fi a acestei munci aproape enciclopedice. „Ei (cititorii acestei opere) ştiu că ideile guvernează şi zguduie lumea... Ei ştiu mai ales că marea criză politică şi morală a societăţilor actuale este tributară, în cele din urmă, anarhiei intelectuale. Căci răul nostru cel mai grav constă în această adâncă divergenţă, existentă la nivelul actual între toate spiritele, cu privire la momentele fundamentale a căror fixitate este prima condiţie a unei veritabile ordini sociale" *(Curs de filosofie pozitivă,* lecţia l,Hermann, 1975,p. 38).
înainte de a opera modificarea durabilă a instituţiilor, trebuie să educăm şi să reformăm

spiritele, să le determinăm să ia în considerare „corpul social" (preludiu la viitoarea „sinteză subiectivă"), sarcină căreia *Cursul*
1 se consacră. Şi, pentru cine se îndoieşte, se cuvine să amintim că acest *Curs* cuprinde şase volume: dacă primul tratează despre matematică (cea abstractă, calculul, şi apoi cea concretă, care conţine geometria generală şi mecanica raţională, prezentate ca veritabile ştiinţe ale naturii), astronomia şi fizica ocupă al doilea volum, iar cel de-al treilea este consacrat chimiei şi biologiei (în special acesteia din urmă). Ultimele trei volume vizează în schimb fizica socială, ceea ce dovedeşte importanţa acesteia, ca şi scopul construcţiei pe care ea o desăvârşeşte. Nu este vorba de a unifica ştiinţele (dimpotrivă, Comte insistă asupra faptului că fiecare dintre ele aduce ceva original), nici de a preconiza o metodă sau o logică

generală, valabilă pentru toate, pentru că aceasta — metodă sau logică —, dacă ar reuşi să evite căderea în recomandări sterile, nu ar putea fi desprinsă de câmpul său de aplicaţie. Pe scurt, fără aceste ample dezvoltări sociologice, *Cursul* ar fi contribuit la întărirea spiritului individualist sau distructiv pe care, în realitate, nu încetează să-1 combată.
Interpretarea distorsionantă pretinde că pozitivismul exaltă valoarea ştiinţei, deşi Comte a contribuit mai mult ca nimeni altul la inserarea ştiinţei într-un proiect mai vast: pentru el ştiinţa nu este scop, ci mijloc. Comte este considerat uneori ca un susţinător fanatic al „reducţionis-mului" — greşeală cu atât mai gravă cu cât el condamnă sever procedeul de a explica superiorul prin inferior. în acest sens, Lecţia 40, care tratează asupra trecerii de la corpurile brute la cele organice, reprezintă un „câştig imens" în măsura în care această biologie obligă la privilegierea întregului faţă de părţi sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, a scopului faţă de mijloace. Ea constituie, mai mult, o introducere în problematica societăţii, pe care nu va trebui să o explicăm prin fenomene individuale (aşa cum proceda contractualismul sau curentul ce susţinea teza imitării unora de către ceilalţi). Se impune cealaltă alternativă. După Comte, umanitatea este cea unică şi universală, „obiectul final al întregului sistem".
Adversarii pozitivismului, atunci când nu îi reproşează „scientismul" său — tocmai lui Comte, care avansase de la început ideea că „totul este relativ, iată singurul principiu absolut"(1812) —, continuă să-1 blameze, dar din motive diametral opuse: că ar fi restrâns câmpul cercetării, pe care o limitează la fenomene sau la legi, interzicând orice demers care şi-ar propune depăşirea conexiunii dintre acestea două. Comte ar fi mers până la a descuraja analizele microscopice, care în biologie se ocupă de celule, şi în care riglele şi dispozitivele materiale nu mai sunt de folos — până aici ar fi mers ataşamentul său fanatic pentru structurile tangibile şi perceptibile, într-atât s-ar fi temut de vagul unei funcţii care nu s-ar mai potrivi substratului său (materialul care o lestează).
Dacă este adevărat că în *Curs* găsim o asemenea tendinţă, *Sistemul* care îi va urma se va grăbi să rectifice această greşeală şi să anuleze interdicţia: „Vieţii vegetative, singura universală, îi corespunde ţesutul celular, unica bază a oricărei structuri organice... Grava lacună pe care o semnala în această privinţă *Tratatul filosofic* pe care îl scrisesem a fost între timp depăşită în mod satisfăcător, mai ales după demonstraţiile comparative ale domnului Schwann. Această doctrină este acum cea mai bine elaborată dintre toate concepţiile pe care le-ar aduce cu sine avântul izolat al biologiei şi cea mai bine adaptată culturii sale enciclopedice" (voi. I, p. 649).

Comte nu îngrădeşte ştiinţa decât atunci când acesteia îi lipsesc instrumentele sau metodele: nu face decât să o apere de un vid în care aceasta riscă să alunece.
Sistemul de politică pozitivă (sau *Tratatul de sociologie care instituie religia umanităţii)* prelungeşte ceea ce fusese deja afirmat cu hotărâre: sfârşitul ne permite să înţelegem încă şi mai bine începutul. Până atunci domnise „metoda obiectivă", cea care se ridică puţin câte puţin de la lume la om, însă, o dată ajunsă la acesta, se inversează şi impune punctul de vedere net subiectiv („noi"). Umanitatea permite înţelegerea, pe alte baze, atât a evoluţiei ştiinţelor, cât şi a devenirii inteligenţei şi civilizaţiei.
Asistăm prin urmare la o reexaminare: importantă este acum afirmarea altruismului, motivat de preponderenţa socialului asupra individualului; celebra deviză a „ordinii ca bază şi a progresului ca scop" se îmbogăţeşte, întrucât ei i se adaugă: „a trăi pentru celălalt". Caracterelor recunoscute ale spiritului pozitiv — util, real, organic, precis,

sigur, relativ — li se adaugă „dispoziţia simpatică sau afectivă". Ca exemplu al acestei reinterpretări, biologia, în loc să fie văzută ca întregire sau prelungire a cosmologiei, va juca mai degrabă rolul de preambul la sociologie *(Sistem,* voi. IV, p. 188).
Sistemul cuprinde patru volume: primul tratează despre ansamblul pozitivismului (apar noi figuri, cum ar fi proletarul, femeia sau artistul, care fuseseră prezentate până atunci doar în treacăt). Al doilea volum este consacrat staticii sociale, al treilea dinamicii, iar ultimul se ocupă de aplicaţiile generale. Comte mizează pe această aparentă dualitate, a staticii şi dinamicii, care reaminteşte de aceea a ordinii şi progresului, ambele legate: prima, în lipsa celui de-al doilea, ne întoarce în urmă (retrogradare); al doilea fără prima ne precipită în anarhie. Altă distincţie fericită, şi în acelaşi timp sursă de acord şi de consens: puterea materială va fi încredinţată întreprinzătorilor, în vreme ce puterea spirituală va fi rezervată savanţilor-filosofi, preoţi ai umanităţii.
Statica îi dă lui Comte ocazia de a examina instituţiile integratoare — mai întâi familia, care se bazează ea însăşi pe rolul femeii, ca soţie şi mamă (ea va face ca sociabilitatea să prevaleze asupra atitudinii personale; îşi va lua asupra ei sarcina educaţiei morale a omului, şi filosofii înşişi vor merge să se regenereze alături de ea, „pentru a combate uscăciunea şi divagaţia la care obiceiurile lor tind să dea naştere... Abuzurile raţiunii şi cele ale activităţii nu pot fi semnalate şi mai ales corectate decât prin dragoste") *(Sistem,* voi. I, p. 228). Comte condamnă aici divorţul şi merge până la a susţine restabilirea „dreptului de primogenitură".

De la această familie consolidată, el trece la Cetate (mai ales la mediul profesional), apoi la Stat şi, în sfârşit, la Umanitate (universalul). Comte zăboveşte asupra problemei universului industrial, care îi reţine atenţia cu atât mai mult cu cât el vede în proletar figura care întruchipează cel mai bine „spiritul pozitiv" (fie şi datorită preocupării sale pentru realitate, contactului său cu ea şi predilecţiei sale pentru eficacitate sau utilitate), în acest domeniu, Comte nu respinge ierarhia din uzine, chiar dacă aminteşte că autorităţile care comandă (şefii) au datorii faţă de subordonaţii lor.
Opunându-se tezelor pe care le susţinuse cu insistenţă, Comte prevede conflicte la locul de muncă; el adaugă chiar că nici „concilierea filosofică nu are cum să interzică în totalitate recurgerea la mijloacele extreme, li-mitându-le doar folosirea şi astfel îmblânzindu-le. Aceste mijloace se reduc la refuzul competiţiei... în scopul de a evidenţia importanţa, de obicei ignorată, a funcţiei sale obişnuite" (despre antagonismul de clasă între muncitori şi proprietari-antreprenori) *(Sistem,* voi. I, p. 167). în ceea ce priveşte problema strictă a proprietăţii, Comte se distanţează net atât de ceea ce el numeşte „utopia comunistă" (împărţirea proprietăţii), cât şi de punctul de vedere al economiştilor liberali, susţinuţi de jurişti, care au absolutizat dreptul, mergând până la a admite libertatea de a uza şi abuza de propria avere. Or, această proprietate, periculoasă prin ea însăşi, vicioasă în măsura în care favorizează puterea individului separat de co-munitate, nu se impune decât în virtutea funcţiei sale sociale: „Totdeauna şi pretutindeni, comunitatea a intervenit într-un fel sau altul pentru a o , subordona [proprietatea, n.t.] nevoilor *sociale" (Catehismul pozitiv,* Flammarion, 1966, pp. 78-79).
Dinamica, insistând asupra societăţii aflate în mişcare, ne pregăteşte încetul cu încetul pentru încorporarea în Marea Fiinţă, pentru noua religie care stabileşte legături reciproce între subiecţi, religie care se prefigura pe nesimţite încă de la începutul civilizaţiei: numai ea operează integrarea, pentru că sentimentul absoarbe în acelaşi timp speculaţia şi acţiunea. Astfel intrăm în momentul central şi final al pozitivismului, acolo unde se realizează cel mai bine unificarea căutată până atunci.
Cuvântul „religie" nu trebuie să surprindă, pentru că el nu mai presupune nici o transcendenţă şi nici un fundament teologic. Marea Fiinţă, aflată la baza noii religii a umanităţii — împreună cu tot ceea ce o însoţeşte, Marele Mediu sau spaţiul, Marele Fetiş sau Pământul, culminând în Femeie, Fecioara-Mamă — este constituită din totalitatea fiinţelor umane trecute, prezente şi viitoare. Ea nu îi cuprinde însă pe toţi oamenii, ci doar pe aceia care sunt asimilabili, adică pe cei care au contribuit la

existenţa comună. Deşi ne naştem cu toţii copii ai umanităţii, nu toţi ajungem să o servim. Şi Comte nu va ezita să clasifice în rândurile umanităţii toate fiinţele care au ajutat destinul uman — caii, câinii, boii, „mai demni de stimă decât unii subiecţi umani",

conform *Catehismului pozitiv —,* adăugând că „viii sunt totdeauna guvernaţi de morţi, aceasta este legea fundamentală a ordinii umane".
Dinamica, la fel ca şi *Catehismul,* dezvoltă ceea ce pare să ţină de dogmă (diferitele ştiinţe formează esenţialul acestor scrieri, însă ele sunt orientate, nu numai prin trecutul lor, spre finalitatea lor socială sau, mai bine zis, spre morala care prelungeşte şi desăvârşeşte prima sociologie), spre cult şi spre regimul alimentar. în privinţa acestuia din urmă, Comte se apleacă asupra celor mai mărunte detalii, stabilind alimentaţia credincioşilor, propovăduind sobrietatea şi eliminând băuturile spirtoase, pe care şi islamul le interzisese; este adevărat că noua religie este cu atât mai convinsă de propriul adevăr cu cât ţine să reconcilieze, ba chiar să absoarbă, Orientul şi Occidentul. Cât despre cult, Comte stabileşte un calendar, fixează sărbătorile şi hotărăşte asupra înfăţişării templelor (cu statuile şi tablourile care vor trebui să le decoreze).
Această religie care mimează catolicismul roman, maimuţărindu-1 chiar în ceremonii (rugăciuni, taine bisericeşti etc), a fost criticată. Cine oare nu a ironizat toate consideraţiile lui Comte cu privire la viaţa afectivă, cu straniile sale recomandări — de exemplu, în legătură cu influenţa Clotildei de Vaux, inspiratoarea divinizată, care nouă ne stârneşte zâmbete?
Şi totuşi, această evoluţie a sistemului lui Comte este inspirată de o logică secretă, dar reală; am asistat la o dublă transformare-reunificare, aceea a ştiinţei într-o filosofie, apoi a acestei filosofii într-o religie fără mitologie, care reţinea şi intensifica ceea ce pozitivismul căutase să instituie (o reorganizare, ori, mai mult, o regenerare a vieţii sociale).

IV. Proudhon

Cu Proudhon rămânem, în linii mari, în interiorul aceluiaşi mod de gândire. Şi el a cunoscut o viaţă de frământare continuă. A trăit la limita mizeriei (va fi chiar întemniţat la Sainte-Pelagie, pentru că îl atacase pe prinţul Ludovic-Napoleon Bonaparte; apoi va trebui să se exileze în Belgia, ascunzându-se sub un nume de împrumut). Autodidact, plebeu, are un stil care păstrează urme de violenţă; scrisul său este spontan, sarcastic, mereu aspru.

Cine îl va citi nu se va îndoi însă de apropierea lui Proudhon de contemporanii săi. De exemplu, el susţine în repetate rânduri o „lege a celor trei stadii", care o evocă atât pe aceea a lui Saint-Simon cât şi pe aceea a lui Auguste Comte: conform acesteia, ne deplasăm de la religie — dezordinea teologică — spre ceea ce el numeşte faza filosofică (ideomania), pentru a intra în epoca fizicii sociale, numită aici momentul metafizic (ceea ce depăşeşte fizica). Pe scurt, preotului îi succede filosoful, acesta fiind la rândul său pe cale de a fi înlocuit de savant (care va fi secundat de industriaş).
Şi Proudhon (pe care unii îl etichetează drept anarhist) blamează schimbările bruşte şi revoluţiile, cea de la 1789 şi, în egală măsură, cea de la 1848 (la aceasta din urmă participase, împotriva voinţei sale, ca insurgent reticent şi critic, apoi deputat, în cele din urmă deţinut politic). Ceea ce este şi mai interesant, el va adopta o atitudine deosebit de tolerantă faţă de Napoleon al IlI-lea, a cărui lovitură de stat din 2 decembrie 1851 o salută (pentru că aşa s-a pus capăt partidelor şi discuţiilor politice).
Proudhon a refuzat continuu democraţia, parlamentarismul, sufragiul universal. Astfel, „sub o monarhie, legea este expresia voinţei regelui; într-o republică, legea este expresia voinţei poporului. Cu excepţia diferenţei în numărul voinţelor, cele două sisteme sunt perfect identice; de o parte şi de alta, eroarea este la fel de mare, şi ea constă în aceea că legea este expresia unei voinţe, în vreme ce ar trebui să fie expresia unui fapt" *(Qu'est-ce que lapropriete?,*în *(Euvres completes,* 1926,Bougle et Moysset, voi. IV, p. 149). Nu trebuie să vedem aici o „izbucnire de mânie". Proudhon nu a încetat niciodată să reia această critică. în *Solution du probleme social,* el revine asupra acestui aspect: „Toate sistemele electorale sunt mecanisme având la bază minciuna: este de ajuns să cunoaştem unul singur pentru a pronunţa condamnarea tuturor" *{Solution du probleme social,* pp. 50 şi 56). Sau, ceva mai încolo: „Democraţia nu este altceva decât tirania majorităţii, cea mai exacerbată tiranie dintre toate... ea se bazează pe număr şi se slujeşte de numele poporului ca de o mască." Ca şi înaintaşii săi, Proudhon ţine să subordoneze problema politică economiei politice, logicii sale, şi nu invers. Este clar că el nu doreşte altceva decât nişte contabili, nişte autorităţi competente, nişte administratori, cu condiţia ca aceştia să se ocupe de aplicarea inevitabilei ştiinţe a

organizaţiilor.
„Chestiunile politice şi morale se supun aceloraşi legi de creaţie şi de evoluţie, implicit aceleiaşi metode de demonstraţie ca fizica şi zoologia" („De la creation de l'ordre dans l'humanite", în *(Euvres completes,*

Bougle et Moysset, p. 131). Pentru a vindeca inima (şi societatea noastră bolnavă), „trebuie să îndreptăm creierul", menţionează Proudhon, care acordă o mare importanţă analizei riguroase şi propedeuticii ştiinţifice: prin ea ne vom debarasa de cercetarea vană a cauzelor (epoca filosofică); nu vom mai viza atingerea substanţei, pentru că învăţăm să ne limităm la fenomenalitate şi la relaţiile sale. Pe scurt, şi aici administraţia bunurilor şi a averii, problema principală, va prevala asupra guvernării oamenilor.
în interiorul acestui cadru comun, Proudhon va şti să introducă demonstraţii personale, care conferă originalitate filosofiei sale.
Prima scriere a lui Proudhon se referă, aşa cum se ştie, la Proprietate (filosoful participă la concursul organizat de Academia din Besancon în 1840), dacă excludem totuşi textul despre „Sărbătorirea Duminicii", altă problemă propusă de aceeaşi Academie (Proudhon va fi recompensat la acest din urmă concurs cu medalia de bronz).
în acest ultim memoriu, Proudhon propovăduieşte, într-o manieră în acelaşi timp filosofică, poetică şi mai ales logică, „sărbătoarea săptămânală", ba chiar anul sabatic, în numele echilibrului diversităţii zilelor. Aceasta poate părea surprinzător din partea cuiva care eliminase elementul religios. Trebuie să ţinem însă cont de faptul că, după Proudhon, religia este importantă ca simbolizare a conceptului şi eliminarea sa este mai puţin dezirabilă decât îndepărtarea ei de alunecările mitologice. Şi acest element religios i se pare mai puţin nociv decât ceea ce va urma — etapa filosofică negativă, dominată de jurişti şi de economişti liberali.
întreprinzătorii şi chiar funcţionarii ar accepta, dintr-un interes prost înţeles, să lucreze duminica; Proudhon analizează pericolele unei asemenea abateri de la lege (periclitarea armoniei, a funcţionării sociale şi a psihofiziologiei). Ştiinţa dezavuează o asemenea iniţiativă.
însă al doilea memoriu, *Ce este proprietatea?*, este cel care a reţinut atenţia, şi asta nu doar pentru că Proudhon este aici mai explicit, ci şi pentru că această lucrare avea să declanşeze pasiuni. Problema proprietăţii a bântuit întreaga operă a lui Proudhon. Un al doilea memoriu *(Lettre ă Blanqui sur la propriete,* 1841), ca şi un al treilea *(Avertissement aux* ***proprietaires,*** Scrisoare către Victor Considerant, 1842) dovedesc îndeajuns importanţa acestei teme. în special celebra formulă „Proprietatea înseamnă furt" a dat naştere unor erori. Nu trebuie să uităm că Proudhon a revenit de mai multe ori asupra acestei definiţii pentru a o corecta: „Ceea ce căutam începând cu 1840, definind proprietatea, ceea ce doresc astăzi, nu este o distrugere; am afirmat deja de nenumărate ori, aşa ceva

ar fi însemnat să ajung, la fel ca Rousseau, Platon, Louis Blanc şi toţi adversarii proprietăţii, la comunism, împotriva căruia protestez cu toate forţele mele" *(De la Justice dans la revolution et dans l'Eglise,* voi. 2).
Legenda persistă în răstălmăcirile sale: ea ne prezintă un Proudhon violent şi nestăpânit, în vreme ce noi îl vedem în primul rând ca pe un gânditor raţional. El trece în revistă teoriile prin intermediul cărora s-a încercat întemeierea dreptului de posesiune (s-a invocat legea sau dreptul natural, primul venit, consimţământul universal sau consensul), dar nici una nu a rezistat examenului.
De exemplu, stăpânul unui teren spune: „Eu am transformat mără-cinişul în viţă-de-vie, eu am făcut ca în locul tufişului să crească un smochin!" Nu merit oare o recompensă pentru munca mea? Mai mult, dacă interziceţi împrejmuirea teritorială a acestui teren amenajat, stânjeniţi agricultura şi provocaţi certuri neîntrerupte; astfel, războinicul, la revenirea sa, nu trebuie să recupereze ceea ce a lăsat? Să fixăm patrimoniile. Proudhon este de acord cu toate acestea. Ceea ce respinge este ceea ce decurge în situaţia celui care îşi închiriază terenul unui fermier: ne îndreptăm către un posesor care nu munceşte (ori nu mai munceşte), însă primeşte beneficiile, în timp ce muncitorul care produce nu mai participă (decât într-o foarte mică măsură) la bogăţie; intrăm repede în cea mai rea dezordine sau injustiţie, pe care Proudhon o numeşte „chilipir" *(aubaine,* n.t.), adică

renta, arenda, chiria, dobânda, profitul, câştigul etc. Proudhon nu doreşte decât „refacerea conturilor" repartiţiei, diferită de acapararea bunului colectiv de către o singură persoană. Pe scurt, el acceptă posesiunea, nu proprietatea (el înţelege prin aceasta pământul deţinut de către cel care 1-a moştenit şi care îl încredinţează altora pentru a îl fertiliza, recoltând însă roadele).
Dacă vreţi ca proprietatea să se sprijine pe muncă, eu accept, pare să replice Proudhon, dar, dacă proprietarul nu mai munceşte, ceea ce afirmă el că deţine încetează să-i mai aparţină. Argumentul filosofic al lui Proudhon este: ce înseamnă un „titlu", cel pe care îl expune proprietarul, dacă nu un soi de abstracţie cu care acesta se îmbată, recursul la o transcendenţă care scapă timpului, umbra substanţei? Titlul provine dintr-o sciziune între fenomen — pământul cultivat — şi un lucru care ar exista în afara sa, însă care ar merita un fel de gratificare periodică şi regulată (profitul cămătăresc).
Pe acelaşi ton, Proudhon, care intră în cele mai mici amănunte, condamnă, din aceleaşi motive, „proprietatea intelectuală" *(Les Majorats litteraires),* care asigură autorului beneficii incontestabile. Proudhon blamează şi contestă atât remuneraţia acordată creatorilor şi interpreţilor

(precum domnişoara Rachel, actriţă de comedie), cât şi cele care favorizează profesiile liberale. Toţi datorează societăţii care i-a format şi la care continuă să participe, de care depind, partea esenţială din profitul pe care îl reţin doar pentru ei. Ei discută în termeni individuali (spolierea) asupra a ceea ce trebuie examinat din punct de vedere comunitar. De exemplu, medicul percepe onorarii, fără a vărsa însă nimic Instituţiei care totuşi 1-a format şi fără de care nu şi-ar putea practica meseria.
Proudhon merge mai departe: aici el va demonstra în forţă — cu o argumentare logică pasionată — inechitatea salarizării funcţionarului: muncile sunt întotdeauna efectuate de mai mulţi, o colectivitate sau o echipă (în industrie sarcinile sunt divizate şi repartizate cu grijă, după cum a arătat Adam Smith). Or, ceea ce zece muncitori realizează împreună depăşeşte cu mult, ca randament, ceea ce ar produce aceiaşi zece muncitori acţionând izolat. Cu toate acestea, ei nu primesc salariul care corespunde bogăţiei şi rezultatelor colaborării lor; ei nu sunt plătiţi decât ca şi cum ar lucra separat; antreprenorul păstrează pentru el fabulosul surplus (plusvaloarea). Marx va relua această analiză implacabilă.
De altfel, textul asupra proprietăţii depăşeşte simpla discuţie: Proudhon aplică aici deja propria sa metodă, care constă în a provoca o contradicţie, pentru a obţine nu depăşirea acesteia, ci un acord între extreme. Or, comunitatea primară, aceea a unui bun colectiv, a fost distrusă prin acapararea proprietăţilor, fenomen care s-a generalizat după 1789, ducând la un conflict sau la o antinomie.
Nu am putea rezolva această contradicţie altfel decât apelând la o încercare de reconciliere între cele două teze (nu avem dreptul la apropriere, decât dacă servim, prin munca noastră, unei îmbogăţiri care va fi bună pentru toţi). Pe scurt, Proudhon admite „posesiunea" ca fiind inseparabilă de funcţia sa socială, refuzând însă „proprietatea". El face compatibile cele două exigenţe, şi le reuneşte. înţelegem că Marx a pornit la război împotriva lui Proudhon, care aici refuză negativul, abolind astfel dialectica, pentru a se refugia în azilul echilibrului (balanţa). Şi Proudhon se afişează atât de puţin „revoluţionar", încât el arată că, în trecut, exproprierea a fost motivată de utilitatea publică sau de obligaţia deţinătorilor de rentă de a o converti; el se mulţumeşte să prelungească ceea ce este admis.
în principalele sale opere — *La Creation de l'ordre dans l'humanite* (1843), *Le Systeme des contradictions economiques, ou Philosophie de la misere* (1846), *La Justice dans la revolut ion et dans l'Eglise* (1858) — Proudhon îşi generalizează metoda filosofică. Pe de o parte, el se

ridică împotriva a tot ceea ce are un rol centralizator, deoarece unitatea, atât teoretică cât şi practică ori socială, merge mână în mână cu absolutismul şi cu aservirea. Astfel, el îi reproşează lui Charles Fourier analogiile universale înşelătoare, care îi permit apropieri de altfel nepotrivite şi care suprimă pluralitatea. în toate domeniile realităţii, el hăituieşte monismul, acest vechi reziduu (himeric şi mai ales dominator) al vârstei filosofice. însă, pe de altă parte, el respinge abstracţia individualistă (ato-mismul social,

separarea), cu atât mai mult cu cât orice particular sau orice element trebuie să se definească el însuşi ca multiplu: „Tot ceea ce există este grupat; tot ceea ce formează un grup este unul, prin urmare perceptibil, prin urmare este. Cu cât elementele şi raporturile care contribuie la formarea unui grup sunt mai numeroase şi mai variate, cu atât mai multă putere centralizată vom găsi, cu atât mai mult fiinţa va căpăta realitate" *(Philosophie des progres*, 1946, pp. 63-64).
Este important să menţinem contradicţia dintre aceste două tendinţe opuse: din această primă lege care intensifică ciocnirea sau antagonismul, trecem la „a doua lege a creaţiei şi a umanităţii, penetraţia mutuală a elementelor antagoniste, reciprocitatea. Reciprocitatea creaţiei este principiul existenţei" *(Solution du probleme social,* p. 93). Şi Proudhon nu a încetat să respecte această dublă recomandare, care îi permite să avanseze şi să iasă din cercurile în care se închisese.
Lucrarea sa *La Guerre et la Paix* (1861) ilustrează cât se poate de convingător aceste teze: pe de o parte, filosoful exaltă până la extrem războiul; însuşi Hristos, notează Proudhon, a venit pentru a aduce nu pacea, ci sabia. Pe de altă parte, confruntările între puteri duşmane s-au meca-nicizat şi s-au degradat în barbarie. Proudhon încearcă atunci, fidel acestui demers, să împace cele două tendinţe ale istoriei, obligaţia luptei şi refuzul de a o purta în forma sa actuală. El preconizează, în consecinţă, nu sfârşitul luptelor (pacea perpetuă), ci modificarea acestora şi transpunerea lor în domeniul economic (competiţia şi concurenţa necruţătoare), căci „munca oferă antagonismului un câmp de operaţiuni mult mai vast şi mai fecund decât războiul" *{La Guerre et la Paix,* în O.C., Bougle et Moysset, p. 483).
în plan socio-politic, Proudhon avea datoria de a combate un stat omnipotent, acela al tiranului Robespierre şi al iacobinilor. Ştim că el a privilegiat explicit economicul în defavoarea organizării politice (idee în cele din urmă pozitivă, susceptibilă de o tratare ştiinţifică). El nu pierde ocazia de a blama, în acelaşi spirit, excesele reunificării, în numele federalismului; el ia partea Romei şi a Veneţiei împotriva unităţii italiene;

consideră totdeauna necesar să domolească libertatea prin ordine, fără a o sacrifica pe vreuna din ele sau a o face pe una să fie absorbită în cealaltă. Nu am putea considera încheiată trecerea în revistă a abundenţei chestiunilor cercetate de Proudhon. El însuşi ne-a facilitat concluzia, întrucât ne dezvăluie ceea ce a fost dintotdeauna intenţia sa şi rezultatul pe care 1-a urmărit: pretutindeni el a dorit să împiedice împotmolirea într-o teză, adevărul în sine şi imobilismul; a preferat mereu mişcarea şi legătura. De aici urma să decurgă o filosofie religioasă — nu aceea a teologilor, al cărei aspect funest 1-a arătat, nici aceea a unei respingeri pur distructive. „Ceea ce afirmăm, căutăm şi adorăm ca Dumnezeu nu e altceva decât esenţa pură a umanităţii, natura socială şi natura individuală indivizibil unite însă distincte, precum cele două naturi ale lui Iisus Hristos... Ceea ce religia caută în religie, sub numele de Dumnezeu, este propria sa constituire, este ea însăşi" *{Philosophie du progres,* note de Th. Ruyssen, 1946, p. 73). Menţionăm toate acestea pentru că sintagma lui Proudhon, „Dumnezeu înseamnă răul", a fost greşit înţeleasă: ea nu semnifică decât o invectivă la adresa fantomelor vechii teologii (Fiinţa supremă). La fel, în ceea ce priveşte moartea, Proudhon respinge creştinismul tenebros; omul caută mai întâi ca, prin reproducerea sa, să-şi asigure permanenţa. Pentru a lupta însă împotriva dispariţiei („O, tu, moarte! Atât de îndelung dispreţuită", ca să-1 citäm pe Proudhon), el va reuşi să intre în autentica comuniune socială, care îi aduce salvarea. Ne deplasăm astfel de la fantastic şi înşelător la real, la armonie, acolo unde începe-tează „ceea ce a fost atât de corect numit exploatarea omului de către om" (Primul Memoriu, *Qu'est-ce que lapropriete?,* Bougle et Moysset, 1962,p. 216).

V. Charles Fourier

O dată cu Charles Fourier (1772-1837) ne îndepărtăm de nebuloasa pe care tocmai am examinat-o — acesta este şi motivul pentru care el este ultima figură pe care o evocăm —, deşi similitudinile sale cu gânditorii menţionaţi anterior persistă.
Opera lui Fourier, de pe care ştergem cu această ocazie praful uitării, porneşte de la o constatare generală: evoluăm într-o lume pe cale de corupere şi de deteriorare. Fourier, comerciant ajuns foarte repede la ruină, şi care va trebui, la rândul său, să trăiască din slujbe modeste (casier, funcţionar, agent de prăvălie), a fost şocat de principiile comerţului: acesta constă în cumpărarea cu trei franci a ceea ce valorează şase franci, apoi

în revinderea cu şase franci a ceea ce a fost cumpărat cu trei franci — ceea ce înseamnă că parazitul schimbului îşi obţine de două ori beneficiul. Mai mult, el ştie să falsifice marfa pe care o scoate pe piaţă (altă înşelătorie), în fine, el nu ezită, în perioadele de abundenţă, să distrugă culturile (bumbac, orez), pentru a-şi menţine beneficiile monopoliste. Pe scurt, se instalează corupţia.
Pe de altă parte, industria („ocna industrială") are rolul de a amplifica mizeria şi deteriorarea. „Industrialismul este cea mai recentă dintre himerele noastre ştiinţifice... de aceea vedem că regiunile industrializate sunt tot atât de înţesate cu cerşetori ca şi ţinuturile indiferente la acest gen de progres, dacă nu chiar mai mult decât ele" *(Le Nouveau Monde industriei et societaire,* în O.C., voi. VI, p. 28).
Straniul Fourier nu se mărgineşte la anateme: el argumentează; el arată că, de exemplu, uzinele contribuie la înrăutăţirea „climatului" (din cauza tăierilor masive de copaci care trebuie să alimenteze cuptoarele; în acelaşi timp este compromis sau cel puţin modificat regimul dealurilor şi al apelor). Uzinele deteriorează şi comorile planetei noastre. Fourier compară oraşele de la aceeaşi latitudine: or, unele frapează prin blândeţea iernii, în timp ce altele suferă de o temperatură polară; acestea din urmă se află în regiuni dezechilibrate atât datorită agriculturii cât şi freneziei lor productive. Cu instituţiile, suferim aceeaşi împovărare şi suntem sortiţi nefericirii. Fourier, spre deosebire de contemporanii săi, pune în discuţie celula familială, sursă de dezordini. Relaţia tată-fiu, pe care o analizează fără complezenţă, sporeşte relele civilizaţiei (nimic nu este mai funest decât patriarhatul, care conduce la dominare, şi curând la revoltă sau la ipocrizie).
Ştiinţele pe care le studiem — dreptul, economia politică, teologia, medicina —, toate, în loc să-şi dea silinţa de a ne scoate din încurcătură şi de a ne oferi o soluţie, nu fac decât să cauţioneze specula, parazitismul şi furtul, consimţind la acest univers pervertit. Literatura, care ne înconjoară şi ea, îşi aduce contribuţia la toate acestea în măsura în care se amuză de toate defectele noastre, făcându-ne să ne obişnuim cu ele.
Filosofia lui Fourier ne va propune un răspuns pe măsura cataclismului actual, de unde titlul uneia dintre lucrările sale: *La Fausse industrie morcelee, repugnante, mensongere et l'antidote, L'industrie naturelle, combinee, attrayante, veridique donnant quadruple produit* (1835).
Trebuie respinsă soluţia unei revoluţii, a unei tulburări. La fel ca şi contemporanii săi, Fourier refuză violenţa: el se arată sever faţă de cei de la 1789, care au aservit încă şi mai mult omul, în loc să-1 fi eliberat.

Precum contemporanii săi, Fourier, ostil schimbărilor bruşte şi optimist (fiind providenţialist), crede că poate să degajeze o inevitabilă „lege a celor trei stadii", revizuită şi corectată. într-adevăr, Fourier distinge în evoluţia umanităţii patru faze (fiecare dintre ele, la rândul său, se sub-divide în opt perioade). La ora actuală, ne situăm abia la mijlocul primei faze: după eden, paradisul terestru (prima perioadă a seriei), a urmat „sălbăticia" (pirateria), apoi „patriarhatul" (violenţa şi trocul), „barbaria" (privilegiile comerciale şi industriale), „civilizaţia" (anarhia ipocrită), iar în final intrăm în „garantismul" care abia începe să se arate. Fourier prevede apoi remedii pentru relele cele mai chinuitoare: ajutor de şomaj, alocaţii pentru familii, asigurări. Societatea are datoria de a-şi pansa rănile: ea va trebui să conceadă un minimum celor mai săraci şi să le asigure puţină bunăstare sau, în măsura posibilului, să instituie „dreptul la muncă", singurul care contează, însă pe care 1789 omisese să-1 promulge.
Pe scurt, umanitatea ar fi traversat o vârstă fericită, care apoi, în a doua perioadă, a fost anulată de mercantilism şi de hoţie. Dar în al treilea moment, incipient, întrezărim luminile a ceea ce defineşte „regimul societar".
Pentru Fourier, mai puţin sistematic decât contemporanii săi, cel puţin în ceea ce priveşte problema evoluţiei, schimbările sunt lente şi se interferează; garantismul, de exemplu, va păstra mult timp urmele perioadelor precedente. Cel mai important lucru este să nu încercăm să grăbim legea transformărilor, să nu preconizăm prea multe schimbări culturale („nu orice progres este bun", după cum ne aminteşte Fourier în *Theorie des quatre mouvements).* El refuză să insereze în al cincilea moment ceea ce va trebui să se dezvolte în al şaselea.
Filosofia lui Fourier străluceşte însă în toată lumina sa atunci când ne arată orizontul

către care ne îndreptăm (feeria societară) şi pe care falansterul experimental îl realizează sub ochii noştri.
Fourier îşi propune să descrie un univers care îl mimează pe acela deja realizat de Dumnezeu. In acest scop, este important să recenzăm mai întâi materialele susceptibile de a fi asociate: unităţile; apoi le vom combina astfel încât să obţinem rezultatul cel mai operaţional.
Aceste prime elemente se numesc pasiuni sau dorinţe. Fourier enumera douăsprezece dintre ele, cifră pe care o justifică, la fel ca şi pe celelalte, prin consideraţii numerologice neverosimile; printre aceste energii bazale trebuie să distingem cinci legate de receptorii senzoriali, patru care depind de viaţa afectivă, iar ultimele trei ţin de acţiune: fluturatica sau alternanta *(la papillone),* compozita ***(la composite)*** şi cabalista *(la cabaliste)* (Ch. Fourier, *Opere economice,* Editura Academiei RSR, 1966).

Fourier insistă asupra acestora fiindcă ele îi permit să facă munca preindustrială mai atrăgătoare, în vreme ce, până atunci, ea nu putuse decât să-1 îndobitocească pe om. Uzina merită salvată de conotaţiile sale negative şi mohorâte. Astfel, omul din falanster îşi va diversifica ocupaţiile (va schimba postul aşa cum o cere fluturatica); el va fi însufleţit de dorinţa de a-şi compara echipa cu altele, comparabile acesteia (cabalista sau gustul competiţiei); în cele din urmă, datorită compozitei, el va învăţa să des-compună activităţile globale prost distribuite.
Falansterul, această microsocietate paradigmatică, reuneşte, în principiu, 1620 de subiecţi, pentru că Fourier recunoscuse anterior 810 nuanţe pulsionale care le îmbogăţesc pe cele 15 „fundamentale": or, ansamblurile formate trebuie să fie asociative şi unităţile de bază trebuie, deci, cel puţin dublate, pentru a permite apariţia unui număr maxim de multi-re-laţii, adică de serii diversificate. Este de la sine înţeles că nimeni nu va face o pereche cu el însuşi!
Fourier înlocuieşte familia tradiţională monogamă, prea săracă sau prea limitată: el recomandă un grup mai larg, care să tolereze incestul şi adulterul, „încornorarea", admiţând în acelaşi timp relaţiile angelice (vestalele). Fourier doreşte să salveze „natura" din inerţia sau din îngrădirea sa, în favoarea unei combinatoriei mai bogate care merge până la capăt în desfăşurarea varietăţii, în scopul satisfacerii ludice a membrilor săi. Şi, aşa cum femeia este emancipată dintr-un rol prea restrâns, copilul va fi sustras familiei şi încredinţat unor guvernanţi şi guvernante, urmând să fie curând angajat în ateliere recreative, conform propriilor sale talente (douăsprezece grupuri sau corporaţii au sarcina de a cultiva şi de a aranja florile).
Aici, Fourier se îndepărtează de contemporanii săi. Preferăm să reţinem că aceşti patru gânditori ai societăţii industriale pe care i-am examinat frapează în primul rând prin apropierea lor în cadrul unei „problematici comune". Dar nouă ne reţin atenţia în egală măsură răstălmăcirile pe care toţi patru le-au cunoscut: Saint-Simon a fost privit ca apărător al tehnocraţiei (deşi el pledase pentru o comunitate prosperă şi religioasă). Auguste Comte a fost definit ca „scientist" (chiar dacă nu a încetat niciodată să pună ştiinţa în serviciul filosofiei şi al Marii Fiinţe în care credea), Proudhon a fost desemnat ca inamic al proprietăţii şi anarhist notoriu (deşi a apărat un anumit tip de proprietate), iar Fourier avea să fie pus la index şi considerat utopist (cu toate că falansterul său se bazează pe observaţii psihologice indubitabile şi că el a dorit să-şi modeleze sistemul

Precum contemporanii săi, Fourier, ostil schimbărilor bruşte şi optimist (fiind providenţialist), crede că poate să degajeze o inevitabilă „lege a celor trei stadii", revizuită şi corectată. într-adevăr, Fourier distinge în evoluţia umanităţii patru faze (fiecare dintre ele, la rândul său, se sub-divide în opt perioade). La ora actuală, ne situăm abia la mijlocul primei faze: după eden, paradisul terestru (prima perioadă a seriei), a urmat „sălbăticia" (pirateria), apoi „patriarhatul" (violenţa şi trocul), „barbaria" (privilegiile comerciale şi industriale), „civilizaţia" (anarhia ipocrită), iar în final intrăm în „garantismul" care abia începe să se arate. Fourier prevede apoi remedii pentru relele cele mai chinuitoare: ajutor de şomaj, alocaţii pentru familii, asigurări. Societatea are datoria de a-şi pansa rănile: ea va trebui să conceadă un minimum celor mai săraci şi să le asigure puţină bunăstare sau, în măsura posibilului, să instituie „dreptul la muncă", singurul care contează, însă pe care 1789 omisese să-1 promulge.
Pe scurt, umanitatea ar fi traversat o vârstă fericită, care apoi, în a doua perioadă, a fost

anulată de mercantilism şi de hoţie. Dar în al treilea moment, incipient, întrezărim luminile a ceea ce defineşte „regimul societar".
Pentru Fourier, mai puţin sistematic decât contemporanii săi, cel puţin în ceea ce priveşte problema evoluţiei, schimbările sunt lente şi se interferează; garantismul, de exemplu, va păstra mult timp urmele perioadelor precedente. Cel mai important lucru este să nu încercăm să grăbim legea transformărilor, să nu preconizăm prea multe schimbări culturale („nu orice progres este bun", după cum ne aminteşte Fourier în *Theorie des quatre mouvements).* El refuză să insereze în al cincilea moment ceea ce va trebui să se dezvolte în al şaselea.
Filosofia lui Fourier străluceşte însă în toată lumina sa atunci când ne arată orizontul către care ne îndreptăm (feeria societară) şi pe care falansterul experimental îl realizează sub ochii noştri.
Fourier îşi propune să descrie un univers care îl mimează pe acela deja realizat de Dumnezeu. în acest scop, este important să recenzăm mai întâi materialele susceptibile de a fi asociate: unităţile; apoi le vom combina astfel încât să obţinem rezultatul cel mai operaţional.
Aceste prime elemente se numesc pasiuni sau dorinţe. Fourier enumera douăsprezece dintre ele, cifră pe care o justifică, la fel ca şi pe celelalte, prin consideraţii numerologice neverosimile; printre aceste energii bazale trebuie să distingem cinci legate de receptorii senzoriali, patru care depind de viaţa afectivă, iar ultimele trei ţin de acţiune: fluturatica sau alternanta *(la papillone),* compozita *(la* ***composite)*** şi cabalista *(la cabaliste)* (Ch. Fourier, *Opere economice,* Editura Academiei RSR, 1966).

Fourier insistă asupra acestora fiindcă ele îi permit să facă munca preindustrială mai atrăgătoare, în vreme ce, până atunci, ea nu putuse decât să-1 îndobitocească pe om. Uzina merită salvată de conotaţiile sale negative şi mohorâte. Astfel, omul din falanster îşi va diversifica ocupaţiile (va schimba postul aşa cum o cere fluturatica); el va fi însufleţit de dorinţa de a-şi compara echipa cu altele, comparabile acesteia (cabalista sau gustul competiţiei); în cele din urmă, datorită compozitei, el va învăţa să des-compună activităţile globale prost distribuite.
Falansterul, această microsocietate paradigmatică, reuneşte, în principiu, 1620 de subiecţi, pentru că Fourier recunoscuse anterior 810 nuanţe . pulsionale care le îmbogăţesc pe cele 15 „fundamentale": or, ansamblurile formate trebuie să fie asociative şi unităţile de bază trebuie, deci, cel puţin dublate, pentru a permite apariţia unui număr maxim de multi-re-laţii, adică de serii diversificate. Este de la sine înţeles că nimeni nu va face o pereche cu el însuşi!
Fourier înlocuieşte familia tradiţională monogamă, prea săracă sau prea limitată: el recomandă un grup mai larg, care să tolereze incestul şi adulterul, „încornorarea", admiţând în acelaşi timp relaţiile angelice (vestalele). Fourier doreşte să salveze „natura" din inerţia sau din îngrădirea sa, în favoarea unei combinatoriei mai bogate care merge până la capăt în desfăşurarea varietăţii, în scopul satisfacerii ludice a membrilor săi. Şi, aşa cum femeia este emancipată dintr-un rol prea restrâns, copilul va fi sustras familiei şi încredinţat unor guvernanţi şi guvernante, urmând să fie curând angajat în ateliere recreative, conform propriilor sale talente (douăsprezece grupuri sau corporaţii au sarcina de a cultiva şi de a aranja florile).
Aici, Fourier se îndepărtează de contemporanii săi. Preferăm să reţinem că aceşti patru gânditori ai societăţii industriale pe care i-am examinat frapează în primul rând prin apropierea lor în cadrul unei „problematici comune". Dar nouă ne reţin atenţia în egală măsură răstălmăcirile pe care toţi patru le-au cunoscut: Saint-Simon a fost privit ca apărător al tehnocraţiei (deşi el pledase pentru o comunitate prosperă şi religioasă), Auguste Comte a fost definit ca „scientist" (chiar dacă nu a încetat niciodată să pună ştiinţa în serviciul filosofiei şi al Marii Fiinţe în care credea), Proudhon a fost desemnat ca inamic al proprietăţii şi anarhist notoriu (deşi a apărat un anumit tip de proprietate), iar Fourier avea să fie pus la index şi considerat utopist (cu toate că falansterul său se bazează pe observaţii psihologice indubitabile şi că el a dorit să-şi modeleze sistemul

social după natură şi după legile acesteia). Oare nu ar fi cazul să ne revizuim judecăţile care se transformă în prejudecăţi?

Filosofia lui Marx şi Engels de Jacques D'Hondt

Aceşti doi autori au crezut şi ei că ştiinţa s-a născut din uimire, însă pentru ei este vorba de o uimire pe care indignarea o făcea insuportabilă. Sub regimul monarhiei absolute prusace, ei s-au raliat foarte curând, încă din tinereţe, liberalismului politic şi constituţionalismului. Fireşte că o parte a lumii li se părea într-o măsură tot mai mare supusă omului, „stăpân şi posesor al naturii". Dar Marx şi Engels sesizau consternaţi că specia umană rămâne neputincioasă tocmai în domeniul în care, în mod logic, s-ar fi putut spera eficacitatea cea mai mare. în lumea specifică a acţiunilor dirijate în mod inteligent şi voluntar, care include şi sfera lucrurilor produse intenţionat, adică lumea economică, apar unele evenimente distructive, criminale şi inumane de o mare amploare (în mod evident contrare celor mai obişnuite proiecte): mizeria, şomajul şi, încă şi mai surprinzător, toate crizele economice, războaiele şi revoluţiile, imprevizibile şi inevitabile, sau, în orice caz, până atunci neprevăzute şi fatale.

Precum în basmul ucenicului vrăjitor, puterile pe care oamenii le stârnesc se întorc agresiv împotriva lor.

Paradoxurile şi contradicţiile epocii, ale locurilor şi ale circumstanţelor în care trăiesc, sorţii schimbători ai acţiunilor pe care le-au întreprins, toate acestea i-au condus pe Marx şi Engels spre reflecţii febrile şi spre cercetări din ce în ce mai minuţioase. Lucrurile trebuie clarificate, cunoscute şi înţelese, pentru a acţiona mai bine.

I. Servitutea

Ni se deschid mai multe căi care permit atât accesul la opera pe care Marx şi Engels au elaborat-o din această perspectivă, cât şi obţinerea rapidă a unei reprezentări schematice, întru câtva lacunare şi fără îndoială deformante în concizia sa. O vom prezenta într-o manieră pe cât de obiectivă cu putinţă şi, ţinând cont de tradiţia universitară, ca pe un răspuns la întrebările pe care le punea tânărul Engels, filosof încă idealist, într-o ***Schiţă*** care a stârnit interesul lui Marx.

Angajat profesional în viaţa industrială modernă, Engels examinase legea generală a capitalismului, legea concurenţei, care reglează şi dereglează succesiv oferta şi cererea, provocând periodic crize: „o lege care produce revoluţii!" El se întreba: „Ce trebuie să credem despre o lege care nu poate să se stabilească decât prin revoluţii periodice?' Engels propunea un prim răspuns: „Este evident că această lege este o pură lege naturală şi nu o lege a spiritului [...], o lege naturală care se datorează absenţei conştiinţei intereselor" *{Schiţă, 11).* Ceea ce şochează este că produsele specifice în cel mai înalt grad spiritului omenesc ascultă de o lege care nu este nicidecum de tip spiritual, mai ales în sensul în care marii filosofi idealişti germani înţelegeau această noţiune. Ceea ce Hegel botezase „spirit obiectiv", considerat ca totalitate a realizărilor „Spiritului" în lumea reală, părea că nu se supune efectiv normelor şi poruncilor spiritului.

Ce este atunci, *în fond,* lumea umană, dacă ea conţine asemenea disonanţe? Iar sistemul capitalist, care provoacă fără încetare aceste disonanţe în secolul XIX, ce este el, oare, în mod esenţial?

Astfel, doi gânditori care vor deveni revoluţionarii tipici sunt motivaţi, iniţial, de dorinţa de a înţelege erupţiile revoluţionare, generalitatea şi diversitatea maximă a conţinuturilor şi formelor acestora. Scopul lor este tocmai de a descoperi mijlocul de a le evita, de a zdrobi fatalitatea. Ei vor ajunge în curând la ideea necesităţii unei viitoare răsturnări a condiţiilor obiective ale vieţii sociale, mai precis a unei revoluţii, în sensul întoarcerii structurilor sociale asupra lor însele, pe orice cale s-ar produce aceasta. în opinia lor, dezvoltarea ulterioară a societăţii va declanşa această revoluţie finală, pe care oamenii o vor efectua în mod conştient şi voluntar, şi care va pune capăt „preistoriei" lor conflictuale.

Economiştii clasici nu explică în mod corect crizele, gânditorii politici nu înţeleg războaiele şi revoluţiile. Ei ratează aşadar explicarea vieţii globale a societăţii şi nu discern ceea ce se petrece „în spatele" aparenţelor. De altfel, ei nu resimt suficient de acut paradoxul condiţiei umane.

Vico, pe care Marx îl citează adesea, se referise deja la opoziţia conceptuală dintre, pe de o parte, natură, pe care oamenii nu au făcut-o ei înşişi, în care ei au apărut târziu şi care îi constrânge, şi, pe de altă parte, istorie, pe care oamenii au făcut-o ei înşişi şi pe care, prin urmare, o domină. Dar această distincţie nu rezistă în faţa experienţei.

Oamenii sunt, desigur, cei care făuresc istoria, aşa cum Marx şi Engels o vor repeta fără încetare; şi dacă oamenii se află în istorie sub tutelă, aceasta se întâmplă „din propria lor vină", pentru a relua expresia lui Kant. Şi totuşi

nu este vorba aici de o carenţă morală, sau de vreun defect al voinţei, ci de o necesitate istorică: prin acţiunile lor, oamenii îşi cauzează propria aservire, exploatare şi oprimare, fără s-o ştie, însă, şi fără s-o vrea. De aceea, viaţa socială li se înfăţişează în primă instanţă la fel de misterioasă şi de constrângătoare ca şi natura fizică.
De îndată ce şi-au dat seama de toate acestea, Marx şi Engels nu vor mai avea odihnă: ei vor dori să risipească acest mister al istoriei şi să înlăture această oprimare. Pentru realizarea acestei sarcini, ei vor sacrifica, adesea în chip dureros, aproape toate celelalte interese ale existenţei. Materialismul filosofic pe care îl vor fonda nu poate fi confundat cu „o stare de spirit orientată spre căutarea plăcerilor şi a satisfacţiilor materiale!" Totuşi, Marx şi Engels vor avea măcar parte de o bucurie excepţională: vor încerca în cele din urmă sentimentul că au găsit ceea ce căutau şi că au pregătit în mod eficient impunerea ordinii la care visau.
Moraliştii au deplâns de multe ori faptul că oamenii, văzând binele, nu se pot abţine să facă răul. Cei mai perspicace dintre ei au remarcat că, până şi atunci când săvârşesc binele, ei provoacă automat în acelaşi timp răul. Acest proces de inversare a scopului acţiunii, foarte general, a fost identificat şi descris de Hegel sub numele de alienare *(Entfremdung,* de la *fremd,* străin): rezultatul unei activităţi voluntare şi inteligente se detaşează şi se izolează de aceasta, se plasează întru câtva în faţa ei *(gegeniiber)* şi a autorului său, capătă o consistenţă specifică, se „autonomizează" *(Verselbstăndigung,* de la *selbst,* sine însuşi), urmând apoi o evoluţie proprie care uneori îl face să se opună originilor sale, ca o forţă contrară şi ostilă lor. Ceea ce era propriu *(eigen)* unei acţiuni îi devine *străin (fremd).*
Această revenire contradictorie, pe care Hegel o ilustrase cu numeroase exemple din domenii foarte variate (teologie, ştiinţă, morală, drept, politică etc), se manifestă cu şi mai multă claritate, la mijlocul secolului XIX, în viaţa economică. Şi, atunci când Marx şi Engels se concentrează asupra primelor manifestări ale socialismului şi comunismului modern, ei găsesc în scrierile unor „utopişti" denunţări foarte realiste ale acestei alienări şi ale consecinţelor sale. Un exemplu este Fourier, care a evidenţiat „mizeria în abundenţă".
Cu toate acestea, socialiştii utopici se rezumă să condamne alienarea, în loc să o înţeleagă şi să o combată efectiv. în ceea ce îl priveşte pe Hegel, el cedează prea mult tendinţei sale obişnuite de a explica realităţile concrete şi evenimentele prin derivări din categorii logice şi dialectice prealabile pe care crede că le-a stabilit pe o cale pur speculativă. El vede
în alienare o cauză sau o condiţie generală ce explică particularul, şi nu o noţiune cu rol clarificator şi euristic, căreia ar trebuie mai întâi să-i descoperim cauzele şi condiţiile în dezvoltările concrete.
Pentru Marx şi Engels, sarcina va fi aceea de a explica imensa alienare a muncii, a activităţii umane specifice, pe care o constituie capitalul: „forma autonomizată *(verselbstăndigt)* şi alienată ***(entfremdet)*** pe care modul de producţie capitalist o imprimă în general condiţiilor de muncă şi produsului muncii în raport cu muncitorul *(gegeniibery (Capitalul,* 484).
Ei se străduiesc să explice în mod obiectiv situaţia şocantă, a cărei caracterizare o întreprind în *Ideologia germană* (1846), prin faptul că „propria acţiune a omului se transformă pentru el într-o putere străină care i se opune şi îl subjugă, în loc ca el să o domine", şi prin faptul că propria activitate îi apare „ca o putere străină, aflată în afara sa, [...], atât de independentă de voinţa lui şi de tendinţa omenirii, încât ea conduce în realitate această voinţă şi această tendinţă a umanităţii" *(Ideologia germană,* 62-63).

II. Eliberarea

Experienţele dezamăgitoare din tinereţe, ulterior confirmate de întreaga lor viaţă, au stimulat la Marx şi Engels o conştientizare acută a dependenţei individului, a fiecărei instanţe sociale, a societăţii în întregul său. Aceasta din urmă nu se supune nicidecum ideilor şi dorinţelor. Idealismul clasic, în special cel al lui Hegel, eşuează în veleităţile

sale de intervenţie obiectivă (filosofia dreptului, filosofia politică). El invocă în van o libertate nativă sau *a priori* a omului, pe care îi vine cu atât mai uşor să o considere absolută cu cât ea acceptă cu mai multă docilitate să rămână ideală.
Nu numai că Marx şi Engels recunosc, ca mulţi alţi autori, supunerea oamenilor faţă de legile naturii; ei descoperă, aşa cum puţini alţii au făcut-o, că toate caracterele distinctive ale diferitelor categorii umane — „determinarea lor" *(Bestimmung),m* stil hegelian — sunt condiţionate *(Bedingung)* de raporturile sociale în care ei trăiesc şi, în mod fundamental, de raporturile de producţie în care ei se află angrenaţi în mod necesar, deşi nu le-au ales.
Inteligenţa, voinţa, acţiunea, viaţa oamenilor depind la origine de condiţii obiective, de condiţii *sine qua non,* fără de care ele nu ar fi putut nici să apară şi nici să se dezvolte. Fără îndoială că indivizii îşi imaginează

cu uşurinţă că ar fi în stare să gândească mai bine şi mai liber, detaşân-du-se arbitrar de aceste legături, aşa cum un porumbel dotat cu conştiinţă ar crede că zboară mai bine fără rezistenţa aerului...
Cei doi tineri filosofi învaţă din propria experienţă că nici viaţa politică şi nici politica nu sunt libere şi că ele, dimpotrivă, se supun exigenţelor vieţii economice, care nu poate fi confundată cu un joc arbitrar. Hegel putea să pretindă cât dorea o monarhie constituţională, justificată teoretic în ea însăşi şi prin ea însăşi: Prusia nu va obţine o constituţie decât la mult timp după moartea filosofului şi într-o conjunctură dramatică pe care el nu o putuse în nici un fel prevedea. Alienările, aservirea, oprimarea, toate reale, nu dispar în chip magic, graţie exclusiv conştiinţei mai mult sau mai puţin clare pe care oamenii o au în legătură cu ele, şi nici printr-un decret promulgat în mod suveran. în lumea obiectivă, nu există „salvare prin cunoaştere". Conştiinţa însăşi se trezeşte abia atunci când situaţia este propice şi, de cele mai multe ori, atunci când situaţia se schimbă semnificativ.
In acelaşi timp în care Marx şi Engels resimţeau consecinţele domniei generale a alienării, modificată în vremea lor sub forma sa capitalistă, şi depistau legile acestei forme, mai ales în domeniul economic, ei observau şi transformările istorice ale acesteia. Din studiul atent cu privire la producţia de bunuri, metamorfozarea acestora în mărfuri, circulaţia şi consumul producţiilor umane, şi mai ales din celebra lor analiză a valorii şi a consecinţelor care pot fi deduse din ea (exploatarea omului de către om, lupta dintre clasele sociale), ei au tras concluzia că sistemul capitalist ascultă de nişte legi de schimbare care îi anunţă îmbătrânirea şi dispariţia, deci viitoarea sa înlocuire de către un alt sistem, cel socialist.
Aceste legi, cu un caracter tendenţional, nu pot deveni efective fără participarea oamenilor, deoarece aceştia constituie conţinutul raporturilor de producţie. După Marx şi Engels, filosofia, ştiinţa şi acţiunea trebuie puse în slujba acestei modificări, cât mai conştiente cu putinţă, a lumii umane: „filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite feluri; ceea ce contează este însă ca ei să o *transforme" {Ideologia germană,* 34).
Ei încearcă să arate că suprimarea alienărilor proprii capitalismului va însemna concomitent suprimarea oricărei alienări, a oricărei diviziuni a societăţii în clase, a oricărei exploatări umane. Prima condiţie a acestei mutaţii este abolirea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie.
Marx şi Engels nu precizează decât foarte rar, şi atunci cu foarte multă sobrietate, contururile acestei lumi dezalienate: indicaţiile succinte pe care le oferă în această privinţă au totuşi un aspect fascinant, poate mai

ales în epoca noastră, în care ele se confruntă cu atâtea tentative eşuate de a le pune în practică. Engels a mers aici mai departe decât Marx, însă în termeni asemănători. Un pasaj foarte important din *Anti-Diihring* (1878) răspunde aproape cuvânt cu cuvânt, fără a indica această corespondenţă, întrebărilor pe care le formulase în *Schiţa* şi pe care le reluase în *Ideologia germană:* „O dată cu luarea în stăpânire a mijloacelor de producţie de către societate, producţia comercială este eliminată şi, o dată cu ea, dominaţia produsului asupra producătorilor [...] Cercul condiţiilor de viaţă care îl înconjoară pe

om, care până atunci îl domina pe om, trece acum sub dominaţia şi controlul oamenilor, care, pentru prima dată, devin stăpânii adevăraţi şi conştienţi ai naturii, şi în acelaşi timp stăpânii propriei lor socializări. Legile propriei *(eigeri)* lor activităţi sociale, care până acum se ridicau în faţa lor *(gegeniiber)* ca nişte legi naturale străine *(fremd)* şi dominatoare, vor fi de acum încolo aplicate de oameni în deplină cunoştinţă de cauză şi ca atare dominate. Propria *(eigen)* socializare a oamenilor, care până acum se ridica în faţa lor ca şi cum ar fi fost impusă de natură şi de istorie, devine acum actul lor propriu şi liber. Forţele obiective străine *(fremd),* care până acum dominau istoria, trec sub controlul oamenilor înşişi". Trasând drumul ce trebuie parcurs, Engels întrevede scopul care urmează a fi atins, şi anume libertatea reală: „Abia începând din acest moment, oamenii îşi fac ei înşişi istoria cu o conştiinţă deplină, abia începând de acum cauzele sociale pe care ei le pun în mişcare vor avea cu preponderenţă, şi într-o măsură mereu crescândă, efectele dorite de ei. Acesta este saltul umanităţii de pe tărâmul necesităţii spre tărâmul libertăţii" *(Anti-Diihring,* 322).

III. Filosofia

Este imposibil să ne pierdem aici în amănuntele acestei maniere generale de a concepe lucrurile, în această viziune despre lume *(Weltanschauung).* Marx şi Engels elaborează cu originalitate moduri de gândire, noţiuni, categorii şi un vocabular moştenit în bună măsură de la tradiţia filosofică de care sunt influenţaţi, şi mai ales din recenta tradiţie hegeliană.

Marx şi Engels explorează o masă enormă de documente istorice, economice, sociale, politice. Fiecare dintre ei cunoaşte tot ceea ce face celălalt. Cei doi trăiesc, gândesc şi acţionează într-o asociere permanentă şi fraternă, pe drept cuvânt considerată excepţională. Mărturie stă, între

altele, corespondenţa abundentă dintre ei, ori de câte ori sunt momentan sau involuntar departe unul de celălalt.

Cu toate acestea, în colaborarea lor intimă se instalează cu timpul un fel de diviziune a muncii. Marx, în paralel cu activitatea sa politică militantă, se consacră de acum încolo aproape exclusiv sarcinii grandioase de compunere şi redactare a *Capitalului.* în ceea ce îl priveşte pe Engels, el preia alte aspecte ale operei comune: cel ştiinţific, metodologic, sociologic, militar, polemic etc.

Ambii rămân fideli aceleiaşi filosofii, elaborate în liniile esenţiale încă din tinereţe; asemenea lui Descartes, se vor consacra ulterior operei ştiinţifice fundate pe această filosofie care, expusă deseori explicit, rămâne totdeauna prezentă cel puţin implicit. *Capitalul* expune în 4000 de pagini funcţionarea şi evoluţia economiei de piaţă moderne, prevăzând sfârşitul ineluctabil al acesteia. Avem de-a face cu o lucrare tipic economică şi istorică. Cititorul avizat depistează însă la fiecare pagină o filosofie fără de care nici un raţionament al lui Marx nu ar putea fi cu adevărat şi pe deplin înţeles. Această filosofie nu are nevoie să recurgă la panouri indicatoare, iar adversarii săi filosofici sunt, între alţii, primii care o presimt şi o divulgă pentru a o combate.

Operele istorice ale lui Marx, precum *Luptele de clasă în Franţa* sau *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte,îl* dezvăluie, în aceeaşi măsură, pe autorul lor ca filosof, cel puţin în ochii celui care vrea şi ştie să-1 citească. Din aceste lucrări reiese suficient de clar că, o dată cu stabilirea principiilor filosofice şi cu elucidarea bazei economice, Marx şi Engels acordă un câmp extrem de larg de posibilităţi evenimentelor politice, militare, spirituale, lăsând o libertate de decizie cât se poate de amplă indivizilor care provoacă aceste evenimente sau participă la ele. Pe de altă parte, indivizii nu pot şi, de altfel, în general nici nu vor să treacă dincolo de limitele acestei baze pe care evoluează.

Această filosofie pe care cei doi au constituit-o pas cu pas, însă într-un timp foarte scurt, este materialismul dialectic. Acesta este numele ales de ei, pentru a-şi distinge propria concepţie de toate celelalte filosofii, vechi sau contemporane.

Din perspectiva strict universitară, care circumscrie administrativ specialităţile şi riscă să îngrădească multe spirite, Marx este un filosof, dublat de un jurist. Teza sa de doctorat, susţinută la 23 de ani, poartă un titlu caricatural pentru tradiţia filosofică germană: *Diferenţa dintre filosofia naturii la Democrit şi la Epicur.* Cum să nu ne gândim la titlul unei lucrări de tinereţe a lui Hegel: *Diferenţa dintre sistemul lui Fichte*

şi sistemul lui Schellingl Constatăm însă imediat că între cele două cercetări comparatiste există o diferenţă semnificativă. Spre deosebire de Hegel, Marx alege doi filosofi antici consideraţi *materialişti,* marcând deja un interes cu totul aparte pentru acest curent de gândire.
Iniţial impregnaţi de idealismul hegelian, Marx şi Engels au fost obligaţi să întreprindă o critică profundă a acestei filosofii. Astfel, Marx publică o *Critică a filosofiei dreptului a lui Hegel* (1844), căreia îi succede, parcă în chip miraculos, o *Introducere critică înfdosofia dreptului a lui Hegel.* Va redacta articole despre *Chestiunea evreiască,* îndreptate împotriva tezelor lui Bruno Bauer, apoi nişte *Manuscrise economico-politice,* care nu vor fi publicate decât la mult timp după moartea sa. împotriva „tinerilor hegelieni", tovarăşii săi de drum de odinioară, el polemizează în *Sfânta familie sau Critica criticii critice,* scrisă în colaborare cu Engels (1845). O etapă importantă în evoluţia filosofică a celor doi culminează cu scrierea *Ideologia germană. Critica filosofiei germane contemporane* (1846), căreia îi sunt de obicei alăturate celebrele *Teze asupra lui Feuerbach.* Marx lansează în anul următor, la Paris, un pamflet la adresa doctrinelor lui Proudhon: *Mizeria filosofiei. Replică la filosofia mizeriei a lui Proudhon* (1847), scris direct în franceză.
Această filosofie, omniprezentă în scrierile personale ale lui Marx, dar elaborată într-o comuniune de gândire cu Engels (care proclamă totuşi preponderenţa creatoare a prietenului său), este prezentată şi dezvoltată în operele lui Engels însuşi. O dovedesc din plin *Anti-Diihring {Dl. E. Duhring revoluţionează filosofia)* (1878), publicată în timpul vieţii lui Marx, care a colaborat direct la această lucrare, şi *Dialectica naturii,* operă aproape terminată la moartea lui Engels, însă pe care autorul nu a putut-o definitiva. O scriere de mici dimensiuni a aceluiaşi autor va juca un rol important în identificarea şi răspândirea populară a doctrinei: *Ludwig Feuerbach si sfârşitul filosofiei clasice germane* (1888).
Fără operele târzii ale lui Engels nu ne-am putea face o imagine adecvată a filosofiei marxiste; aceste lucrări au contribuit în mare măsură la şlefuirea reprezentării comune a materialismului dialectic, reprezentare ce va fi accesibilă de acum încolo tuturor. Toţi istoricii şi comentatorii s-au inspirat de aici, mai mult sau mai puţin parţial şi episodic şi într-o manieră fie deschisă, fie camuflată.
Merită scrierile lui Marx şi Engels titlul de opere filosofice? Trebuie să recunoaştem cel puţin că ele se afişează explicit ca filosofice, de-a lungul a mii de pagini. Nu cantitatea este cea care lipseşte, dacă putem spune aşa.

IV. Destinul

Expunerea filosofiei lui Marx şi Engels se loveşte de toate dificultăţile care afectează şi alte viziuni filosofice, însă în acest caz ele sunt considerabil accentuate: este vorba despre dispariţia unor texte, absenţa sau calitatea proastă a unor traduceri; schimbările intervenite în gândirea autorilor; contradicţii şi confuzii interne; diferenţe de paradigmă între autori şi comentatori... Enumerarea poate continua. Trebuie să rescriem neîncetat istoria filosofiei: totul s-a schimbat, totul este în continuă schimbare.
Tuturor acestor încurcături, generale, permanente şi destul de grave, li se adaugă o altă problemă, referitoare la filosofia lui Marx şi Engels. Este vorba de o problemă care afectează exclusiv această filosofie, evidenţiind şi mai bine, dacă mai era nevoie, caracterele sale distinctive inedite.
Această problemă se semnalează prin varietatea extraordinară a interpretărilor, a filiaţiilor, a acuzaţiilor şi a laudelor care s-au succedat vreme de mai bine de un secol şi jumătate, într-un fel de cacofonie şi supraabundenţă de comentarii şi critici. Unele elemente ale imensei bibliografii care se referă la Marx şi Engels par, retrospectiv, aberante.
La sfârşitul secolului XX, interpretarea acestor doi autori capătă un nou aspect, care scoate mai bine în relief una dintre principalele sale trăsături. Este vorba de consecinţele pe care prăbuşirea regimurilor „socialiste" din Europa de Est şi mai ales din URSS le implică pentru înţelegerea şi aprecierea acestei filosofii, aceasta deoarece aceste regimuri se reclamau deschis şi insistent de la marxism. Nu numai că ele pretindeau, pe bună dreptate sau nu, că se inspiră din tezele marxismului şi că aplică

principii particulare pe care acesta le-ar fi propus, extrăgând deci din această concepţie noţiunile „economice", „politice", „sociale": regimurile sus-men-ţionate credeau că se plasează, global, total, sub egida acestei filosofii specifice. Ar urma că înregistrăm, în acest caz, eşecul sau falimentul final al colosalului proiect marxist.
Ceea ce contează însă din punct de vedere filosofic sunt mai puţin aprecierile referitoare la necesitatea sau contingenţa evenimentului, la caracterul esenţial sau accidental al cauzelor, la valoarea pe care ar trebui să i-o conferim. Important este mai curând că, oricum am considera lucrurile, sfârşitul regimurilor din Europa de Est şi URSS revelează pentru unii şi verifică pentru ceilalţi singularitatea doctrinei: ea se găseşte în mod legitim, cel puţin, confruntată cu destinul său. însăşi filosofia

marxistă este cea care, de la intrarea în joc, a convocat cumva evenimentele pentru a-i servi ca martori sau judecători: istorie mondială, tribunal mondial!
Desigur că şi în trecut au mai existat filosofii politice care au eşuat. Empedocle, dezavuat de contemporanii săi, s-a sinucis; Socrate a fost condamnat la moarte de tribunalul poporului; Dionysos Tiranul 1-a refuzat pe Platon; Wolff a trebuit să se exileze în grabă, riscând spânzurătoarea; Kant şi Hegel şi-au văzut unele articole interzise de către regele Prusiei. Cum am putea oare construi o listă exhaustivă a tuturor eşecurilor? Ar trebui să admitem mai degrabă că aproape nici o filosofie politică nu a produs efecte obiective, cel puţin nu acelea pe care autorul său le dorise sau le scontase.
însă cu Marx şi Engels, al căror mesaj a fost preluat de discipoli mai mult sau mai puţin competenţi sau fideli, lucrurile stau cu totul altfel! Filosofia lor este supusă unei încercări istorice de o amploare şi de o miză cu totul nemaiîntâlnite, încercare a cărei natură este departe de a fi elucidată satisfăcător, ale cărei ecouri nu se vor potoli prea curând şi ale cărei felurite resuscitări promit destule surprize: o materie primă bogată pentru istorici, sociologi, economişti, politicieni şi, în general, pentru toate spiritele capabile de reflecţie. Confruntarea marxismului cu istoria nu poate fi însă tratată fără a apela mai întâi la o filosofie, în legătură cu care trebuie deci să fim în cunoştinţă de cauză.
însăşi filosofia lui Marx şi Engels sfidează riscurile unui examen experimental. Spre deosebire de cea mai mare parte a sistemelor filosofice, ea pretinde că primeşte de la bun început legitimitatea teoretică a unui asemenea examen. înainte de aceşti autori, nici un sistem filosofic nu se expusese unui eventual eşec în vreuna dintre consecinţele sale — economice, sociale, politice —, şi cu atât mai puţin în totalitatea sa. Nici Socrate, nici Platon, nici Kant, nici Hegel nu riscaseră atât de mult, legând în întregime soarta doctrinei lor de o întreprindere terestră. în opţiunile lor politice ei nu vedeau decât o exemplificare parcelară a doctrinei lor fundamentale, iar nucleul acestei doctrine care se dorea prin definiţie metafizică, se situa departe de contacte empirice, fiind plasat într-o regiune ideală, la adăpost de o soartă defavorabilă.
Marx şi Engels au crezut în posibilitatea unei eliberări terestre, indicând mai mult sau mai puţin căile acesteia. O revoluţie efectivă a pretins că se inspiră din acestea: ea a părut să reziste etern, apoi a eşuat. Au fost restaurate în esenţă situaţiile anterioare, s-au restabilit alienările pe care această revoluţie proiectase să le înlăture, uitând însă că tolerase altele.

Aventura marxismului poate să confirme, la prima vedere şi dacă ea însăşi este definitivă, ceea ce tocmai filosofia lui Marx şi Engels respinsese: fixitatea condiţiei umane în structurile sale principale, invariabilitatea unei esenţe umane ireconciliabile cu ea însăşi şi cu natura.
Astfel se afirmă totuşi una dintre tezele cele mai dragi lui Marx şi Engels, într-o experienţă ale cărei învăţăminte, cel puţin momentan, sunt cruciale: este vorba despre caracterul indisolubil al legăturii dintre teorie şi practică. Fără îndoială că ei ar fi preferat, la vremea lor, să controleze universalitatea acestei legături prin succese pozitive, dar evenimentul istoric a dovedit-o la fel de clar, în mod negativ. Ei au încercat să stabilească global legătura intimă dintre teorie şi practică şi, la limită, fuziunea lor, însă nu au dispreţuit cercetarea detaliată, mergând chiar până la a lua în considerare, în ceea ce priveşte viaţa intelectuală şi mai ales cunoaşterea ştiinţifică, un „criteriu al practicii". Or cel care invocă practica în acest mod are datoria de a-i accepta verdictele.

Mai trebuie să determinăm despre ce practică este vorba aici, care este teoria de care ea depinde cu adevărat, care sunt limitele şi termenele realizării sale. Pare curios că am putea relua, privitor la marxism, calea de reflecţie pe care o adoptase Hegel într-o perspectivă similară, cu privire la creştinism, sub un titlu evocator: *Spiritul creştinismului şi destinul său!*

V. Materialismul Istoric

Marx defineşte situaţia omului în raport cu istoria în câteva fraze ale unui text considerat canonic, care nu dă însă decât formularea schematică a unei teorii foarte complexe şi subtile, materialismul istoric: „în producţia socială a existenţei lor, oamenii intră *(eingehen)* în raporturi determinate *(bestimmt),* necesare, independente de voinţa lor, raporturi de producţie care corespund *{entsprechen)* unui grad de dezvoltare determinat *{bestimmt)* al forţelor lor productive materiale..." *{Contribuţii la critica economiei politice).*

Este vorba de corespondenţă, nu de cauzalitate. Când unul dintre termenii corespondenţei se dezvoltă, în timp ce celălalt stagnează, *corespondenţa* se schimbă în contradicţie (în germană cei doi termeni au o rădăcină comună încă vizibilă: *tnX-sprechen, wider-sprechen).* Fireşte că Marx ia asupra sa sarcina de a expune pe larg, în domeniul luat în considerare, stabilirea corespondenţei, răsturnarea sa în contradicţie, naşterea şi acutizarea progresivă a acesteia.

Noţiunea de „determinare" *{Bestimmung),* transpusă fără precauţie din filosofia germană în contextul altei limbi, poate da naştere unor confuzii, întrucât ea se asociază aici cu noţiunea, total diferită, a determinismului. Prin *intrarea* lor într-un raport de producţie (sclavie, feudalitate, capitalism), natura socială a omului se găseşte „determinată", aşa cum, *mutatis mutandis,* în procesul de ridicare a unei mase sunt „determinate" pârghia, masa care trebuie ridicată şi punctul de sprijin, prin poziţia şi funcţia respective, sau la fel cum este „determinată" natura fructului pe care îl comandăm unui vânzător: nu un fruct oarecare, ci un fruct anume, „determinat": o pară sau o portocală sau o banană... Natura oamenilor, a grupurilor sociale depinde de modul de producţie al vieţii lor materiale, la care ei pot şi trebuie, de altfel, să reacţioneze secundar şi căruia nu îi sunt supuşi decât printr-o relaţie cauzală de tip pur mecanic.

Acest materialism al lui Marx, conform căruia ceea ce explicăm în ultimă instanţă nu este „fiinţa oamenilor pornind de la conştiinţa lor, ci conştiinţa oamenilor pornind de la fiinţa lor" *{Anti-Diihring,* 57), are deci un dublu caracter istoric, în sensul obiectiv şi în cel subiectiv al acestui epitet. Pe de o parte, el avansează o expunere şi o explicaţie care pun în legătură evenimentele, trecute sau prezente, cu o bază materială care se dezvoltă în timp. Pe de altă parte, el îi plasează chiar pe istoric şi pe filosof în această istorie, condiţionată în cele din urmă material. Marxismul exprimă interesele şi ideologia unei clase noi, proletariatul, ajuns la un nivel ridicat al evoluţiei sale istorice. însă, în opinia lui Marx, analiza arată că depăşirea situaţiei unilaterale a acestei clase particulare va provoca dispariţia oricărei societăţi de clasă, dispariţia claselor şi a luptelor dintre ele. Proletariatul poate deci să-şi ridice ideile — aceasta este una dintre şansele istorice ale acestei clase! — la nivelul universalităţii umane, permiţând constituirea unei veritabile ştiinţe a raporturilor sociale obiective, pe care le explicitează teoreticianul.

Şi alţi filosofi au considerat util ca, înainte de expunerea metodei, ştiinţei sau metafizicii lor, să relateze „istoria spiritului lor". în uimitoarea parte întâi a *Discursului asupra metodei,* Descartes elaborează un asemenea discurs, nu din obsesie narcisică sau pentru a-şi respecta o promisiune frivolă, ci tocmai pentru a justifica în ochii cititorilor săi atitudinea filosofică pe care a adoptat-o în cele din urmă: diferitele „întâlniri" ale existenţei nu îl puteau duce altundeva, iar „natura (lucrurilor) este mult mai uşor de conceput atunci când le vezi născându-se puţin câte puţin [...] decât atunci când le consideri gata făcute" *{Discurs asupra metodei,* 123).

Hegel va declara, mai abstract, că „omul este în mod istoric ceea ce este", iar Husserl va sugera la rândul său că „suntem fiinţe care au devenit istoric".

O asemenea perspectivă nu este deci specifică marxismului.

însă filosofi precum cei de mai sus nu se încred în spaţiu şi în timp decât preţ de un moment; ei recuperează ulterior spaţiul şi timpul în favoarea unui spirit care se pretinde

absolut, necondiţionat, etern. Astfel încât, în cele din urmă, lumea întreagă le apare ca obiectivare a spiritului, a unui „spirit obiectiv" care, confruntat cu presupusul absolut, capătă aspectul unei iluzii. Hegel nu are nici un motiv să ascundă toate acestea: „Trăim în această iluzie, care în acelaşi timp este singurul factor care acţionează şi pe care se bazează interesul în lume" *(Enciclopedia,* 615).
Un enunţ al materialismului istoric, oricât de concis ar fi el, va fi de ajuns pentru a evidenţia noutatea acestei doctrine: o materialitate care condiţionează spiritualitatea şi fără de care aceasta nu ar exista, o gândire a istoriei care provine din însăşi această istorie, într-un fel de,reflecţie" conştientă! Aşa ceva este dificil de conceput conform regulilor unei logici elementare şi dogmatice, întrucât presupune o dezvoltare şi o mlădiere a acestei logici: o *dialectică* pe care mulţi contemporani ai lui Marx o respingeau în forma sa hegeliană idealistă şi ale cărei conexiuni materialiste le refuzau cu încă şi mai multă îndârjire.
Marx şi Engels au avansat argumente numeroase şi variate în sprijinul materialismului istoric. Ei se instalaseră în această doctrină şi ar fi putut spune precum Luther în faţa judecătorilor săi: sunt aici şi nu pot să fac nimic.
Urmându-1 pe Pico della Mirandola, ei considerau că omul, fiinţă maleabilă şi schimbătoare, îşi poate modifica oricât de mult figura şi definiţia. însă ei credeau că aceste chipuri diferite sunt de fiecare dată „determinate" de raporturi de producţie condiţionate istoric, în care numai omul, ca fiinţă generică, este capabil să intre.
Nu numai că aceste teze s-au confruntat, încă din timpul vieţii lui Marx şi Engels, cu numeroase critici, ci, mai mult decât atât, ele au fost simplificate excesiv şi tendenţios de către partizanii lor, lipsite de comentariile minuţioase care le dădeau consistenţă, „dogmatizate" la extrem, astfel încât Marx a mers până la a exclama, cu privire la nişte discipoli care îi erau totuşi destul de apropiaţi: „Dacă acesta este marxismul, atunci eu nu ştiu decât un singur lucru: eu nu sunt marxist" *(Ser. 1).*
într-adevăr, el a insistat asupra extremei complexităţi şi în acelaşi timp a extremei elasticităţi a raporturilor pe care încerca să le stabilească

între diferitele instanţe constitutive ale realităţii umane istorice. Era mereu în căutarea unei analize mai fine, riscând astfel ca tocmai sarcina pe care o avea de îndeplinit să-i rămână totdeauna deschisă.
încercând să captăm,/irul roşu" pe care credea că îl desfăşurase pentru a uşura cercetarea, urcăm dintr-o condiţie spre alta: „baza" fiecărui nivel de realitate, sau a fiecărei categorii de fiinţe, în ierarhia dată, joacă la rândul său rolul de suprastructură pentru o altă bază. Astfel, viaţa politică are la bază viaţa socială, ea însăşi fundamentată pe viaţa economică, care se bazează pe raporturi de producţie, care sunt la rândul lor condiţionate de forţele productive disponibile într-o epocă şi într-un loc dat etc.
însă fiecare modalitate socială se bucură de o anumită libertate relativă la baza sau fundamentul său. Ea se poate deplasa sau poate evolua pe această bază. Baza pune unele limite acestei posibilităţi de variaţie, însă în acelaşi timp îi conferă o anumită libertate. Dacă baza se prăbuşeşte, atunci suprastructura pe care ea o susţinea se năruie.
Fiecare element, fiecare „moment", fiecare funcţie a realităţii, fiecare instanţă a vieţii sociale rezultă, cu siguranţă, din dezvoltarea sau evoluţia a ceea ce îi era anterior, conform unor modalităţi pe care ştiinţa încearcă să le descopere: în toate domeniile există o continuitate globală a dezvoltării, de la atom la vieţuitoare, de la antropoid la om, de la sclavagism la capitalism. Această continuitate însă nu este strict liniară, ea se desfăşoară prin etape specifice, prin grade, care se detaşează în anumite privinţe de etapele anterioare. Istoria se prezintă ca o înlănţuire de rupturi relative, sau, dacă preferăm, de rupturi în lanţ.
Fiecare nou tip de societate se naşte dintr-o metamorfoză a societăţii precedente, rezultând în acelaşi timp din dezvoltarea specifică a acesteia şi din cauzele exterioare care intră în coliziune cu ea. Continuitatea este asigurată. Engels va merge până la a proclama că nu există socialism modern fără sclavagism antic. Legătura temporală dintre condiţii nu se întrerupe. însă evoluţia unei condiţii — de exemplu, a unei unelte sau a unei instituţii politice date — nu constă doar într-o creştere cantitativă, o extindere a sferei sale de aplicaţie, o.accentuare a eficacităţii sale, o proliferare a efectelor sale. Ea produce, la un moment critic, modificarea calitativă adecvată a acestei condiţii, astfel

încât ceea ce urmează nu mai este de aceeaşi natură cu ceea ce era înainte, deţinând propriile legi de funcţionare şi de evoluţie, legi diferite de cele anterioare.
Acesta este procesul de autonomizare *(Verselbständigung).* Dacă o administraţie se dotează cu un serviciu anex, acesta se dezvoltă mai întâi pentru a o servi mai bine, însă dobândeşte în acelaşi timp consistenţă,
^

adică se preocupă pentru sine, îşi accentuează importanţa, devine din ce în ce mai independent, ajungând în cele din urmă să funcţioneze pentru el însuşi: va ajunge poate să incomodeze administraţia care 1-a creat, să o domine, să o absoarbă şi până la urmă să i se substituie. Se poate atunci ca autoritatea politică superioară ce controlează ansamblul să decidă să intervină şi să reformeze tot acest sistem deja pervertit, distrugându-i baza care îi permitea să existe şi să prospere.
Astfel, în sistemul capitalist, comerţul, o dată pus la punct şi stabilit ca atare, îşi urmează propria *(eigen)* tendinţă, a cărei procedură şi a cărei lege sunt înscrise „în natura sa" *(in seiner Natur),* căci „i se conferă o independenţă". Comerţul se bucură deci de posibilităţi de proliferare, diversificare, extindere, afirmare de sine, salvgardare a intereselor sale specifice, care, la rândul lor, se întemeiază pe capitalismul fundamental, fără însă ca acesta din urmă să-i poruncească în toate detaliile. El poate foarte bine să-şi urmeze propria cale, fără a ieşi totuşi, în elasticitatea sa, din limitele instanţei care îi este superioară *(Ser. 2).*
Din aceste concepţii ale devenirii istorice decurge faptul că lumea materială, aflată în neîncetată schimbare şi mişcare, nu se risipeşte continuu într-o durată fără contururi, ci se determină în figuri succesive, discernabile, active, relativ stabile în anumite limite şi într-un anumit interval de timp.
Aceste figuri succesive, aceste etape sau grade ale evoluţiei materiale universale nu trebuie echivalate cu nişte expresii, exteriorizări sau alienări ale unei conştiinţe suverane, individuale sau universale, în care ele ar apărea animându-i viaţa intimă. Ele nu sunt „fenomene" în sensul dat acestui cuvânt în fenomenologia lui Hegel. Ele constituie realitatea însăşi, a cărei reprezentare sau reflectare este dată de conştiinţa oamenilor, care face parte din ea. Engels va îndrăzni să formuleze această metaforă: „Omul este conştiinţa naturii". Ba chiar mai mult, omul poate fi conştiinţa istoriei. Pentru om, instanţa ultimă este lumea: totalitatea interacţiunilor materiale în care el însuşi este angrenat sau în care şi-a format, la un moment dat, propria natură. îndată ce a apărut ca atare, el s-a supus, sub această condiţie universală, legilor propriei sale esenţe, dezvoltând o istorie specifică, aceea a „animalului care făureşte unelte".
Una dintre principalele teze ale lui Marx şi Engels este aceea că diferitele etape ale istoriei sociale depind, în relativa lor libertate de expresie şi de diversificare, de modul de producţie în vigoare în acel timp. Acesta din urmă constituie ultima instanţă şi ultima judecată, din punctul de vedere al istoriei, care îl pune în corespondenţă cu un moment singular al

dezvoltării. Indivizi, familii, clase sociale, naţiuni, state nu au decât să facă tot ce vor, conform propriei lor naturi sociale şi conform elanurilor lor singulare, uneori fanteziste: raporturile de producţie au ultimul cuvânt, în măsura în care nu sunt ele însele modificate istoric.
Astfel, modul de producţie în vigoare imprimă un fel de „tentă" distinctivă asupra a tot ceea ce se mişcă în interiorul său: jurisdicţie, politică, ştiinţă, artă, literatură — domenii în care el poate fi cu uşurinţă recunoscut, dacă învăţăm să privim în mod corespunzător. Desigur, modul de producţie nu proiectează mecanic şi automat această „tentă". Fiecare filosofie, în forme care retrospectiv par iluzorii, însă care nu reneagă corespondenţa generală, este precum „chintesenţa intelectuală" a unei lumi date, căreia îi anunţă culoarea.
în formele succesive ale vieţii spirituale, dintre care idealismul făcea fundamentul istoriei reale, Marx vede, dimpotrivă, înflorirea finală a formelor subiacente ale materialităţii istorice.
în limitele obiective care i se impun, această viaţă spirituală, la rândul său specifică şi relativ independentă, reacţionează faţă de condiţiile care o fac posibilă. Marx şi Engels îi acordă uneori o putere atât de mare, încât anumiţi discipoli se tem de o posibilă

contradicţie, iar unii cititori compară cu nelinişte diferitele expresii ale doctrinei sale. Este însă evident că Marx şi Engels nu puteau dispreţui puterea gândirii, oricare ar fi consecinţele doctrinare ale acestei recunoaşteri, de vreme ce îşi consacrau viaţa pentru a acţiona asupra lumii şi pentru a-i devia cursul.

VI. Materialismul dialectic

Adoptarea unei viziuni materialiste asupra istoriei reclama o extindere a materialismului în orice domeniu. Cuvintele, deja, sugerează aceasta: dacă istoria este de pe acum considerată „materială", atunci *afortiori* lumea naturală, pe care o calificăm în mod obişnuit ca materială. Idealismului îi vine greu să explice materia. Deseori el preferă să o facă să dispară. Necazul materialismului este de a nu şti cum să explice spiritul. Uneori el nu se sfieşte să îl nege.

Dacă admitem că legile la origine „naturale" ale istoriei umane şi ale economiei pot deveni „spirituale", dacă credem că putem să anunţăm un „salt al umanităţii din tărâmul necesităţii către tărâmul libertăţii" şi, prin urmare, dacă suntem consecvenţi în a explica în mod materialist specificitatea omului, activitatea sa proprie, conştiinţa sa şi totalitatea fiinţei

sale, atunci principiul unui materialism global nu se mai confruntă cu vreo obiecţie decisivă. Aceste premise sunt singurele care pot fi puse sub semnul întrebării.

Asupra tuturor acestora, practica este cea care trebuie să decidă, „în ultimă instanţă"... în ceea ce priveşte teoria, relativ separată de practică, Marx şi Engels îi aplică categorii moştenite din istoria filosofiei, fiind de părere că alegerea principală este aceea între materialism şi idealism. Majoritatea marilor filosofi (Platon, Toma d'Aquino, Descartes, Berkeley, Leibniz, Kant etc.) şi-au construit sistemele în opoziţie cu viziunea pe care o califică drept materialism şi pe care o asociază cu ateismul într-o reprobare generală. Ei adoptă postura de „idealişti", în sensul larg al acestui termen. Destul de rari sunt filosofii care s-au declarat deschis materialişti sau na-turalişti, sau care au propagat idei sau doctrine susceptibile de a primi această calificare. De fapt, în ochii lui Marx şi Engels, nici unul dintre ei nu merită cu adevărat un asemenea titlu: există, desigur, filosofi care s-au angajat pe calea reflecţiei care conduce spre materialism, care au integrat în opera lor elemente de materialism; cei doi înnoitori sunt satisfăcuţi să se situeze pe linia acestor predecesori, pe care îi omagiază şi din care se inspiră uneori. Dar materialismul autentic este materialismul lui Marx şi Engels! Pionierii materialismului, eventual, poate că nici nu s-ar fi recunoscut în el.

Cei doi ar fi putut să aleagă alte criterii de clasificare. însă ei veneau imediat după Hegel, şi nu s-au instituit treptat ca materialişti decât în opoziţie faţă de acesta, influenţaţi de lecturile pe care le-au făcut şi mai ales reflectând asupra propriilor lor experienţe existenţiale şi politice. Ei înşişi dau de înţeles că Feuerbach i-a ajutat în mare măsură să se trezească din somnul idealist.

Ei au fost astfel împinşi să răstoarne filosofia lui Hegel. Pentru acesta din urmă, dezvoltarea dialectică a Ideii este deopotrivă baza *(Basis)* procesului natural şi a celui istoric. Natura nu este condiţia existenţei omului, şi deci nici a gândirii sale. Dimpotrivă, Ideea este cea care „se hotărăşte să permită în mod liber *să iasă din ea însăşi* momentul particularităţii sale sau al primei determinări sau idei imediate, ca reflex *(Wiederscliein)* al său, ea însăşi ca ***nat\ji$t"(Enciclopedia,*** 463).

Nişte materialişti nu pot decât să se situeze pe poziţii diametral opuse acestei teze. Natura nu depinde de Idee ca de creatorul, cauza sau condiţia sa; natura nu este „reflectarea" Ideii, ci, dimpotrivă, condiţia necesară a

ideilor umane — şi, desigur, a oamenilor —, şi aceste idei sunt cele care întreţin cu natura, printr-un joc de medieri complexe, un raport global de „reflectare".

Marx şi Engels îşi prezintă întotdeauna materialismul în comparaţie cu idealismul, ca pe două determinări categoriale, în sens hegelian: fiecare dintre ele nu are parte de existenţă şi semnificaţie decât în opoziţie cu cealaltă. Ei considerau, fără îndoială, că pieirea unuia ar fi necesară, din punct de vedere istoric şi logic, dacă celălalt ar dispărea într-o bună zi, la fel cum erau explicit de părere că, dacă ar dispărea credinţa în Dumnezeu, ateismul, ca negaţie a sa, şi-ar pierde consistenţa.

Engels expune înfruntarea dintre cele două atitudini filosofice în câteva cuvinte, fiind

gata să le descrie şi să le explice ulterior complet: „Cei care afirmau caracterul primordial *(urspriinglicli)* al spiritului în raport cu natura [...], aceştia formau tabăra idealismului. Ceilalţi, care considerau natura ca element primordial, aparţineau diferitelor şcoli ale materialismului" *(LF).*

Sub numele de materialism sunt reunite diferite „şcoli". Cititorii lui Marx şi Engels îşi dau seama repede că „şcoala" pe care ei au fondat-o diferă de toate celelalte într-o măsură mai mare decât diferă celelalte între ele. Nu trebuie deci să ne mirăm că mulţi adepţi contemporani ai formelor clasice, vechi şi noi, ale materialismului, îi exclud pe cei doi din familie. Ei descoperă în Marx şi Engels nişte „metafizicieni", „animişti" ori „mistici". Există şi autori care, insensibili la originalitatea şi la fineţea interminabilelor analize ale celor doi, pe care le acuză de sofistică, îi plasează tocmai printre acei „materialişti vulgari" ale căror deficienţe teoretice Marx şi Engels le combătuseră cu ardoare.

Engels tratează în mod constant asupra acestor probleme într-un cadru polemic, iar reducţiile sale sunt frapante: el doreşte să delimiteze domeniile intelectuale, să traseze limite, să indice contradicţiile poziţiilor filosofice şi politice. El lasă însă fără răspuns anumite interogaţii privitoare la materialism, motivul fiind poate acela că, în ambianţa spirituală în care trăia, i se părea că asemenea răspunsuri vin de la sine. De exemplu, el nu explică în nici un fel relaţia dialectică dintre o natură originară şi un spirit derivat, care se distinge de ea, deşi totul trebuie să fie în egală măsură natură. Acestea sunt artificii familiare discipolilor lui Hegel, care însă nu pot fi acceptate doar din acest motiv: este clar că ei nu iau totdeauna conceptul de natură în aceeaşi extensiune şi în aceeaşi comprehensiune, lăsând în seama discipolilor sarcina de a le determina, în funcţie de

context.

Un eventual motiv de neînţelegere, sau cel puţin de confuzie, provine din faptul că, întemeind un nou materialism, poate mai nou decât îl simţeau ei înşişi, Marx şi Engels nu au redactat în favoarea acestuia un tratat special, un tratat de materialism. Scrierile lor se ocupă adesea de această problemă, dispersându-se însă în funcţie de ocazii şi de verva polemică.

Marx a avut de mai multe ori intenţia de a redacta o *Dialectică* în câteva fascicole *(Ser. 3).* Din nefericire, nu a trecut la fapte, ceea ce permite unor comentatori ironici să dea de înţeles că el ar fi dat înapoi din faţa unei sarcini precise. Acest abandon ar dovedi că dialectica hegeliană, chiar şi cu unele modificări folositoare, nu ar putea deveni materialistă, aşa cum a vrut Marx să-i impună. Căci, desigur, dacă ar fi publicat o *Dialectică,* ar fi fost vorba de o dialectică materialistă.

Cel mai original dintre aspectele operei lui Marx şi Engels, responsabil pentru toate celelalte, constă în faptul că ei au instaurat un raport nou şi singular între materialism şi dialectică. Ei nu cred că s-ar putea mulţumi nici cu dialectica nematerialistă a unora, nici cu materialismul nedialectic al altora. Ei s-au străduit de altfel să depisteze influenţele reciproce ale materialismului nedialectic şi ale dialecticii nematerialiste. Este imposibil să te păstrezi străin de orice dialectică, ca să nu spunem mai mult! Este imposibil să eviţi orice materialism, ca să vorbim eufemistic! Hegelianismul conţine elemente de materialism, şi chiar de materialism istoric; Diderot deja se prezintă ca un mare dialectician. Totuşi, Marx şi Engels nu au mers până la a afirma, cum se va încumeta Lenin, că „până şi în cea mai idealistă scriere a lui Hegel se găseşte mai puţin idealism şi mai mult materialism" *{Caiete,* 222), chiar dacă cei doi nu erau prea departe de a crede aşa ceva.

Numeroase teme din reflecţia specific hegeliană pot fi cu multă uşurinţă interpretate ca devieri materialiste — şi nu numai dialectica în genere. Cum oare ar putea alienarea, dacă admitem generalitatea acestei manifestări, să se refere la ceva diferit şi străin, dacă totul este omogen şi simplu? Cum oare ar putea nişte gânduri să ajungă să se „reifice", să semene cu nişte lucruri, să se metamorfozeze în lucruri, dacă nu ar exista mai întâi lucruri reale cu care să se asemene, lucruri care nu se reduc la nişte ipostazieri ale gândurilor în lucruri?

După moartea maestrului, şcoala hegeliană se divizase în fracţiuni şi tendinţe duşmane. Fiecare îşi revendica pentru sine o parte din moştenirea dispersată a lui Hegel. Unii au preluat teologia, alţii idealismul

sistematic, oarecum dogmatizat. Ei demonstrau prin experienţă că hegelianismul este supus unei dezmembrări. Poate că Marx şi Engels nu au fost cei mai infideli urmaşi ai maestrului, separând dialectica lui Hegel de sistemul acestuia, acceptând-o pe prima în timp ce îl repudiau pe cel de-al doilea.

Şi apoi, ei au încercat să facă materialismul să funcţioneze într-o manieră dialectică: o conexiune nouă şi pentru mulţi şocantă, în orice caz impresionantă. Această conexiune devine mai problematică prin modul de prezentare care îi este aplicat în mod obişnuit şi care se inspiră din această schemă. Legile discursivităţii impun această distincţie abruptă între materialism, pe de o parte, şi dialectică, pe de alta. Poate că şi pentru cei doi autori, împreună sau fiecare pentru sine, aceasta era singura cale de a se face înţeleşi de către public, în stadiul de dezvoltare culturală în care evoluau. însă după ce am expus momentele sau aspectele constitutive ale unei idei, distinse metodic în interiorul său, se cuvine poate să revenim la o privire sintetică.

în creaţia materialismului dialectic, nu este vorba propriu-zis de întâlnirea şi conjuncţia unui materialism în întregime constituit şi a unei dialectici venite de altundeva, precum un Robinson care are dintotdeauna un suflet de stăpân şi care face cunoştinţă cu un Vineri hărăzit din naştere sclaviei.

Materialismul care s-a instalat puţin câte puţin în spiritul lui Marx şi Engels, aşa cum spun ei înşişi, a fost totdeauna într-o oarecare măsură dialectic, iar dialecticii lor nu i-a lipsit niciodată o coloratură materialistă, încă de la majoratul lor intelectual. Că idealismul lor iniţial s-a orientat foarte de timpuriu într-un sens materialist, o dovedeşte alegerea subiectului tezei de doctorat a lui Marx. Această schimbare trebuia să se producă pentru ca ei să poată întrezări recuperarea dialecticii hegeliene.

Se poate spune numai retrospectiv că, pentru a face posibilă înţelegerea a ceea ce este materialismul dialectic, şi pentru a încerca să-1 facem admisibil, este oportună distingerea celor doi termeni constitutivi în accepţiunea lor cea mai recentă, pe care şi-o datorează de altfel în mare parte unul altuia. Această tactică riscă însă să dea naştere unei confuzii: ca şi cum în spiritul lui Marx ar fi putut vreodată să încolţească ideea unui materialism autentic şi care totuşi nu ar merita atributul de dialecticitate.

în ceea ce priveşte dialectica de care este vorba aici, ea nu rămâne în hainele în care o prezentase Hegel. După cum îi scria Marx lui Lassalle, în perioada prieteniei lor apropiate: „Pe cât de adevărat este că această

dialectică [hegeliană] este, incontestabil, ultimul cuvânt al oricărei filosofii, pe atât de necesar este să o eliberăm de aparenţa mistică pe care o îmbracă la Hegel" *(Lass.,* 161). însă a conceput Marx vreodată dialectica altfel decât deja aflată pe calea eliberării sale? Exaltarea materialismului, purificarea dialecticii, aşa cum le concepeau ei, iată scopurile cărora Marx şi Engels li s-au consacrat de-a lungul întregii lor vieţi, în toate direcţiile cercetărilor pe care le-au întreprins. Ei nu considerau a le fi dus până la ultimele consecinţe: munca trebuia să continue. Ei îi sfătuiau pe discipoli să citească opera lui Hegel, în care găseau un „compendiu" al dialecticii *(LF,* 448).

Materialismul era tulburat până în adâncul său de toată această fermentare. Nu i se mai puteau aplica definiţiile consacrate. Nu se mai mulţumea cu materialitatea sensibilă. Valoarea unei monede de metal nu stă în realitatea sa metalică, cu o anumită masă: punem bucata de cupru sau de nichel în buzunar, nu şi valoarea sa. Această valoare este un „sensi-bil-nonsensibil", un raport sau o relaţie, iniţial invizibilă, şi care nu poate fi înţeleasă decât de către un observator foarte bine avizat, în operaţiile de schimb în care egalitatea lucrurilor schimbate contează mult mai mult decât natura acestor lucruri: un materialism al relaţiei!

Mai general vorbind, capitalul, care reprezintă pentru Marx realitatea materială prin excelenţă, nu este vizibil: „Capitalul nu este un lucru" *(Kapital ist kein Ding!) {Capitalul,* 822).

Mai mult, „natura este un sistem de raporturi" *(Fragmente,* 64). în asemenea propoziţii există multe motive de derută pentru un materialist tradiţionalei de uimire pentru un idealist. însă, în cele din urmă, înainte de a ridica în slăvi sau de a denigra o filosofie, trebuie să fim conştienţi de ceea ce este ea. Cu opera lui Marx şi Engels, nu este însă prea uşor! Trebuie să le citim operele...

Marx şi Engels reiau foarte des remarca lui Goethe: „Tot ce se naşte merită să moară". Ei nu-şi puteau considera doctrina ca fiind etern valabilă, însă refuzau să-şi imagineze, iluzoriu, ce ar putea veni la foarte mult timp după ea. Ei sugerau că materialismul dialectic îşi va păstra totuşi legitimitatea intelectuală de-a lungul unei întregi perioade de stabilitate relativă a inter-relaţiilor şi a corespondenţelor universale, în orice caz, atât timp cât se vor menţine raporturile de producţie pe care ei le cunoşteau, le explorau şi le explicau. Imaginaţia nu poate avansa în mod rezonabil dincolo de aceste limite. într-o altă lume umană, o altă

viziune asupra unor lucruri, ele însele noi, se va substitui vechilor maniere de a vedea, nu fără a primi de la ele, pe o cale dialectică, impulsuri adânci şi nici fără ca din acelea să se conserve rezultate durabile: noi verigi ale lanţului, în trecerea timpului.
Această doctrină a lui Marx şi Engels a apărut la mijlocul secolului XIX şi mulţi dintre contemporanii săi au căzut în uitare; alţii, mumificaţi, beneficiază de un statut de perempţiune: obiecte de curiozitate, de exegeză erudită, de apropieri cronologice, exilaţi din actualitate, absenţi din dezbateri şi din dispute. în chip straniu, cel mai „istoric" dintre filosofi supravieţuieşte, în multe privinţe, vicisitudinilor temporale.
Stendhal spunea că „cea mai mare fericire pentru un Mare om este ca, la o sută de ani după moartea sa, să mai aibă încă duşmani". în acest caz, Marx şi Engels ar trebui să fie fericiţi! Este probabil ca numărul adepţilor să scadă la sfârşitul secolului XX, dar numărul adversarilor se menţine în mod clar.
Care va fi soarta filosofiei lor în secolul XXI? Pentru mulţi alţi gânditori, o asemenea întrebare nici măcar nu se mai pune.

Referinţe prescurtate la textele citate:

Caiete: V. Lenin, *Caiete filosofice*
Enciclopedia: Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*
Schiţă: F. Engels, *Schiţă a unei critici a economiei politice*
Fragmente: F. *Engels, Fragmente din Feuerbach*
Lass.: K. Marx-F. Lassalle, *Corespondenţa*
Ser. 1: F. Engels, *Scrisoare* către C. Schmidt, 5 aug. 1890 *(Marx-Engels-Werke,* XXXVII, Berlin, Dietz, 1967, p. 436)
Ser. 2: F. **Engels, *Scrisoare*** către C. Schmidt, 27 oct. 1890 *(ibid.,* p.489)
Ser. 3: K. Marx, *Scrisoare* către Dietzgen, 9 mai 1868 *(ibid.,* XXXII, 1965,p.547)
LF: F. Engels, *Ludwig Feuerbach si sfârşitul filosofiei germane clasice*

Bibliografie

Saint-Simon, de F. Dagognet
• *Opere*
Textes, Bibliotheque sociale, Aubier.
CEuvres, Anthropos.
Le Nouveau Christianisnie et Ies Ecrits sur la religion, Le Seuil.
• *Studii*
G. Gurvitch, *Les fondateurs de la sociologie contemporaine,* f'ase. I, Saint-Simon sociologue, CDU.
F. Perroux şi P.M. Schuhl, „Saint-simonisne etpari pour l'industrie", în *Economie et societes,* aprilie 1970.
J. WALCH, *Bibliographie du saint-simonisme,* Vrin.
Comte, de F. Dagognet
• *Opere*
CEuvres, Anthropos.
Cours de philosophie positive, Hermann.
Systeme depolitiquepositive, 4 voi., Societe positiviste.
Discours sur l'esprit positif, Vrin.
• *Studii*

P. Arbousse-Bastide, *Auguste Comte,* PUF.
P. Arnaud, *La Pensee d'Auguste Comte,* Bordas.
H. Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte,* Vrin.
J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte,* PUF.
Proudhon, de F. Dagognet
• *Opere*
(Euvres completes, ed. nouă, Bougle et Moysset, Riviere. *Qu 'est-ce que la proprie te?,* Garnier-Flammarion. *Philosophie de la misere,* 10/18 — UGE.
• *Studii*
P. Ansart, *Proudhon, Textes et Debats,* Le Livre de poche.
J. Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion, 2* voi., Aubier.
G. Guy-Brand, *La Pensee de Proudhon,* Bordas.
G. Guerin, M *Dieu ni maître, Anthologie de V anarchisme,* Maspero.
B. Gurvitch, *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine,* fasc. 2, *Proudhon, CDU.*
Haubtmann, *Marx et Proudhon. Leur rapports personnels,* Economie et humanisme.
J. Langlois, *Deferise et actualite de Proudhon,* Payot. K. Marx, *Misere de la philosophie,* Iiditions sociales.
Fourier, de F. Dagognet
• *Opere*
CEuvres completes, Anthropos. *Textes,* Bibliotheque sociale, Aubier. *Theorie des quatre mouvements,* Anthropos. *Le Nouveau Monde industriei,* Anthropos. *Le Nouveau Monde amoureux,* Anthropos.
• *Studii*
R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola,* Le Seuil.
A. Breton, *Entretiens,* Gallimard.
ld., Poemes, NRF-Gallimard.
P. Bruckner, *Fourier,* Ecrivains de toujours, Le Seuil.
M. Butor, *La Rose des vents,* NRF-Gallimard.
R. Scherer, *Fourier,* Seghers.
Autogestion et socialisme, numero special sur Fourier, sept.-dec. 1972.
Colloque d'Arc-et-Senans sur l'actualite de Fourier, Anthropos.
Topique, nr. 4-5, octombrie 1970, număr consacrat lui Fourier.

Marx şi Engels, de J. D'Hondt
Bibliografia referitoare la Marx şi Engels este imensă, în toate limbile. O bibliografic cuprinzătoare, adusă la zi, se găseşte în Michel Vadee, *Marx penseur du possible,* Meridiens Klincksieck, 1992.
• *Opere reprezentative pentru diferite interpretări:*
Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur ceuvre,* 4 voi., Paris, PUF, 1957-1970.
Louis Althusser, *Pour Marx,* Paris, Maspero, 1965.
Jean-Yves Calvez, *La Pensee de Karl Marx,* Paris, Seuil, 1956.
P. et M. Favre, *Les Marxismes apres Marx,* Paris, PUF, 1970.
Jean-Claude Gabaude, *Le Jeune Marx et le materialisme antique,* Toulouse, Privat, 1970.
•
Michel Henry, *Karl Marx, 2* volume, Paris, Gallimard, 1976. Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie,* Paris, 1976. Henri Lefebvre, *Le Materialisme dialectique,* Paris, PUF, 1971.
Solange Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx,* Paris, Ed. Sociales, 1980.
Maximilien Rubel, Karl Marx, *Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Riviere, 1971.
Lucien Seve, *Une introductian ă la philosophie marxiste,* Paris, Ed. Sociales, 1980.
Andre Tosel, *Praxis, Vers une refondation en philosophie marxiste,* Paris, Ed. Sociales, 1974.

CAPITOLUL V

REBELII

Introducere de Jacqueline Russ

Dacă hegelianismul se dorea o filosofie adevărată în mod absolut, o gândire a istoriei totale, după acest punct culminant, reprezentat de Hegel, se conturează noi itinerarii de-a lungul cărora omul se dezvăluie ca fiinţă a zbuciumului, angoasei sau suferinţei. Departe de Sistem şi de Istorie, există gânditori care nu se lasă ademeniţi de sirenele secolului.

Individul este cea mai importantă categorie creştină, scrie Kierkegaard, acest solitar care a vrut să descrie existenţa individuală în adevărul care îi este propriu. Nu trebuie oare ca sistemului filosofic obiectiv să-i opunem angoasa libertăţii şi saltul iraţional al credinţei religioase? Opunân-du-se spiritului hegelian de sistem, Kierkegaard afirmă primatul existenţei singulare. Alături de Pascal, el este părintele filosofilor existenţei.

în ceea ce îl priveşte pe *Schopenhauer,* rămas la distanţă de idealismul postkantian, el vede în voinţa de a trăi sursa tuturor relelor, care ne conduce fără încetare de la durere la plictis. Când dorinţele sunt frustrate, omul are parte de suferinţă. Când satisfacţia este obţinută, apare plictiseala. „Sufăr sau mă plictisesc, deci exist": astfel sună acest cogito existenţial, această conştientizare a unei morţi perpetue.

Aceşti rebeli ai spiritului ne sunt contemporani în sensul cel mai strict al cuvântului. Astăzi ştim că pretinsul sistem nici măcar nu există şi că nimeni nu ar mai îndrăzni să se pretindă un gânditor „istorico-mondial."

Schopenhauer (1 788-1860) de France Farago

Fiu al unui bogat agent al marinei comerciale, Arthur Schopenhauer nu părea prin nimic predestinat carierei filosofice. Născut la Danzig în

1788, dintr-un tată „cu spirit larg, lipsit de prejudecăţi, impregnat de idei liberale şi cosmopolite" şi o mamă mondenă, nepăsătoare la constrângerile vieţii conjugale şi ale maternităţii, care întreţinea un salon literar frecventat de Goethe, Schopenhauer s-a lăsat îndrumat, fără tragere de inimă, spre studii economice. Se trezeşte deci la viaţă într-un mediu care nu i-a inculcat nici o opinie dogmatică tranşantă. Spre deosebire de Kierkegaard, el nu va trebui să clarifice nici o moştenire anume. în 1803, tatăl său i-a propus să aleagă între studiile literare pe care visase să le urmeze în liceu, şi o mare călătorie în Europa, împreună cu părinţii săi, la sfârşitul căreia urma să intre în ucenicie la o agenţie comercială. „Va călători", scrie R. Safranski, „convins fiind că şi-a vândut sufletul pentru descoperirea lumii" (p. 55). De la Amsterdam la Paris, de la Londra la Bruxelles, de la Anvers la Toulon, de la Lyon la Berlin, această călătorie a durat doi ani, jucând pentru Schopenhauer rolul unei iniţieri, al unei revelaţii: „La şaptesprezece ani, fără nici o formaţie universitară, ***am fost*** *zguduit de mizeria vieţii,* aşa cum a fost Buddha în tinereţe, atunci când a descoperit existenţa bolii, a bătrâneţii şi a morţii. Adevărul care se exprima cu claritate în faţa mea a ajuns în curând să fie mult mai important pentru mine decât dogmele evreieşti care se întipăriseră în mine, şi concluzia mea a fost că această lume nu poate fi opera unei fiinţe infinit de bune, ci doar a unui diavol care adusese creaturile la viaţă pentru a savura apoi priveliştea suferinţei lor." Această viziune sumbră asupra vieţii nu îl va părăsi niciodată, cu atât mai mult cu cât tatăl său — pe care îl iubea — se sinucide în 1805. Oriunde s-ar afla, Schopenhauer suferă: la internatul din Wimbledon, instituţie de un bigotism insuportabil, la Paris, care i se pare un oraş sordid şi lugubru, la Toulon, unde revine tulburat dintr-o vizită la o ocnă. Schopenhauer va frecventa şi spitalele psihiatrice, în urma interesului pe care i-1 suscitaseră cursurile lui Fichte despre nebunie. Cu o intuiţie foarte modernă, este de părere că boala mintală este cu totul altceva decât pierderea raţiunii şi că ea semnifică, mai degrabă, complexitatea şi adâncimea funcţiilor iraţionale necesare spiritului uman, exprimând, ca să spunem aşa, în vid, adevărul omului. Lucrurile se complică pentru el atunci când mama sa, devenind văduvă, îl declară ***persana*** *non* ***grata*** la ea în casă, exasperată fiind de dispoziţia sa mereu înnegurată şi de stările sale depresive. în 1809, el studiază la Universitatea din Gottingen medicina, istoria naturală, fizica, chimia, astronomia şi etnografia. Alegerea sa definitivă este însă filosofia. „Viaţa este un lucru anevoios, spune el. Am luat hotărârea de a o consacra pe a mea sarcinii de a reflecta la aceasta." Reflecţiile sale nu vor izbuti să capteze interesul publicului decât mult mai târziu, prin anii 1850, deşi

lucrarea sa majoră, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, fusese scrisă între 1814 şi 1818. A

murit pe 21 septembrie 1860.

I. Moştenirea: Kant, Platon, Upanişadele şl Vedele

Terenul pe care se edifică viziunea metafizică a lui Schopenhauer asupra lumii îl formează ruinele metafizicii dogmatice şi intelectualiste. Mai precis, este vorba de elaborarea unei concepţii despre lume cu totul nouă în Occident, căruia până atunci nihilismul şi pesimismul îi fuseseră complet necunoscute. Concepţia lui Schopenhauer pleacă de la o rein-terpretare a tradiţiei europene prin excelenţă clasice (Platon, Kant) şi a celei mai venerabile tradiţii indiene *(Upanişade, Vede,* budism — toate acestea destul de prost asimilate). Schopenhauer operează o remaniere profundă a acestor elemente de împrumut, astfel încât ele devin de nerecunoscut în sinteza originală care va rezulta. El reia pe cont propriu distincţia kantiană dintre fenomen şi numen, doctrina idealităţii timpului şi spaţiului, forme *a priori* ale sensibilităţii noastre, fără să ia în seamă decât aparenţa fenomenală pe care lucrurile în sine o îmbracă pentru noi. Cu toate acestea, trebuie să ţinem cont de faptul că Schopenhauer va depăşi în curând cadrul kantian în care pretindea că se situează prin propria sa intuiţie: sesizând fenomenul ca atare prin reprezentarea pe care o avem despre el, participăm la numen prin însăşi fiinţa noastră, ceea ce ne permite să accedem la cunoaşterea acestuia, lucru pe care Kant îl negase în mod categoric. Se cuvine să remarcăm omagiul pe care Schopenhauer îl aduce lui Berkeley în *Schiţă a unei istorii a doctrinei realului şi idealului.* Ca şi filosoful irlandez, Schopenhauer consideră că lumea este o Carte care trebuie descifrată şi care închide un sens inaccesibil explicaţiei ştiinţifice şi raţionale. Teza lui Schopenhauer este că lumea reprezentării noastre este simplă aparenţă. Această afirmaţie este întărită prin convergenţa concepţiilor lui Platon şi Kant, pe care Schopenhauer o subliniază în opera sa: ambii gânditori au situat fiinţa dincolo de sfera accesibilă experienţei. „Ambii consideră lumea sensibilă ca pe o aparenţă care, în sine, este lipsită de valoare, şi care deţine semnificaţie şi realitate numai în virtutea a ceea ce se exprimă în ea (Ideile pentru Platon, Lucrul în sine pentru Kant)." Schopenhauer, angajându-se în aventura filosofică, speră să treacă dincolo de kantianism şi să ajungă la ceva de ordinul contemplării platoniciene, un ceva căruia îi dă numele de „conştiinţă superioară", acest punct fin al privirii interioare, „în care nu mai există

nici personalitate şi nici cauzalitate, nici subiect şi nici obiect". Din acest motiv el va reabilita, împotriva lui Kant, intuiţia în sens platonician, aceasta fiind singura aptă să acceadă la absolut, descalificând cunoaşterea discursivă care nu este capabilă decât să organizeze experienţa. El va respinge prin urmare distincţia kantiană dintre sensibilitate şi intelect. Lumea este una singură, însă este precum *Ianus bifrons:* pe de o parte, faţa sa exterioară, scrisă în limbaj fenomenal, solicită intelectul care elaborează reprezentările conceptuale şi ştiinţifice; pe de altă parte, limba tăcerii interioare, aceea a sentimentului, dezvăluie esenţa lucrurilor: voinţa, ascunsă celor care, refuzând viaţa interioară, preferă să parcurgă viaţa ca pe un vis *(Lumea ca voinţă şi reprezentare,* 42). Pe de altă parte, Schopenhauer, care avusese acces la *Upanişade* prin intermediul traducerilor în latină publicate în 1811 de Anquetil-Duperron, foloseşte tema vălului Mayei, temă care primise de altfel conotaţii diferite în funcţie de diferitele şcoli indiene care au invocat-o. Pentru idealismul hindus (Sankara), singura Realitate autentică nu este aceea a formei, ci aceea a nediferenţiatului, amorfului. Existenţa în timp şi spaţiu a multiplicităţii sensibile, discursivitatea logică şi conceptuală, legile naturii şi distincţia între persoane individuale nu sunt decât iluzii inculcate de puterea de proiecţie a Mayei cosmice pe fundalul Fiinţei absolute, unice şi omogene, mascate şi sustrase în acest fel conştiinţei finite. Iluzia încetează pentru cel care se eliberează din greşeala sa iniţială. Cât despre budismul realist, acesta postulează că starea de servitute umană provine dintr-o ignorare primordială a conştiinţei individuale, şi că numai cunoaşterea adevărată eliberează, fără a conchide însă din acest postulat o ontologie iluzionistă. într-un mod mai mult sau mai puţin analog, Schopenhauer afirmă că „în fiinţele excepţionale, cunoaşterea, purificată şi înălţată însă prin suferinţă, ajunge la o stare în care nu mai poate fi amăgită de lumea exterioară, de vălul Mayei" *(Lumea ca voinţă şi reprezentare,* p. 324).

II. Lumea ca reprezentare

Cartea I din *Lumea ca voinţă şi reprezentare* analizează lumea experienţei imediate, orientate spre exterior. Cum singurul dat imediat este acela al propriei mele conştiinţe,

lumea nu este nimic fără această conştiinţă: lumea nu este decât în măsura în care o percep. „Adevăratul filosof trebuie deci să fie idealist". Nu există nici un obiect fără un subiect
215
SCHOPENHAUER
care să fie conştient de el. Refuzând cu fermitate teoria lui Hume, „care este definitiv căzută în ruină", Schopenhauer afirmă că lumea aşa cum ne-o reprezentăm spontan este, în realitate,rodul unei activităţi complexe în care intelectul organizează prin intermediul cauzalităţii datele sensibile, risipite şi fugare. în această privinţă, Schopenhauer, autor al unei lucrări intitulate *Dizertaţie asupra vederii şi a culorilor,* îşi manifestă dezacordul total faţă de Hume, ale cărui cercetări le prelungeşte totuşi, corectându-le. „învăţarea vederii la copii şi la orbii din naştere care au fost operaţi, percepţia vizuală care este simplă, în ciuda celor două impresii primite de ochi..., rearanjarea obiectelor de către vedere, deşi imaginea lor a fost iniţial redată răsturnat în fundul ochiului..., efectele stereoscopice, ...toate acestea constituie tot atâtea argumente solide şi imposibil de respins care stabilesc că intuiţia nu este numai de ordin sensibil, ci şi intelectual" *(Lumea ca voinţă şi reprezentare,* p. 37). într-adevăr, această activitate de elaborare a datului se produce prin însuşi jocul structurii noastre cerebrale, care este în mod spontan şi funcţional sintetizantă şi formalizatoare; Schopenhauer, care îl citise pe Cabanis, se interesează de aceste probleme, fiind preocupat de rezultatele cercetărilor din vremea sa. Ştiinţele nu sunt decât transpunerea raţională şi abstractă a experienţei imediate şi concrete (p. 86 *sq).* „Meritul ştiinţei, al cunoaşterii abstracte, constă în faptul că ea este comunicabilă şi că este posibilă conservarea sa, o dată ce a fost fixată; de aceea, importanţa sa pentru practică este de netăgăduit". Prima cărămidă a edificiului gândirii lui Schopenhauer este aceasta: lumea se rezumă la a nu fi decât totalitatea reprezentărilor mele, legate laolaltă prin împătritul principiu al raţiunii suficiente. Ea este un fenomen.

III. Lumea ca voinţă

A doua carte din *Lumea ca voinţă şi reprezentare* răstoarnă punctul de vedere şi trece de la extroversiunea privirii la introversiunea acesteia, de la descoperirile introspective ale subiectului la extinderea consecinţelor acestora asupra totalităţii lumii. Nu putem pleca din exterior pentru a accede la esenţa lucrurilor: „Putem să cercetăm cât de mult vrem, nu vom ajunge niciodată decât la fantome sau la formule; vom fi în situaţia cuiva care ar face înconjurul unui castel pentru a-i găsi intrarea şi, nereuşind s-o găsească, ar desena o uşă pe faţadă". Trebuie aşadar să căutăm ceea ce apare pornind de la faţa ascunsă a lumii, întrucât aventura gândirii
REBELII
216
217
SCHOPENHAUER
se situează în însăşi trama cosmosului. „Căci, dacă vrem ca, plecând de la lumea fenomenală, să accedem la acel ceva căruia această lume îi este fenomen, ne vom găsi în incapacitatea de a ajunge la el prin intermediul categoriilor intelectului în care cred cei mai mulţi oameni, care, adormiţi de puterea obişnuinţei, se lasă înşelaţi de manifestare, uitând radicalitatea a ceea ce se manifestă. Experienţa intimă este cea care, făcându-ne să sesizăm, în interiorul fiinţei noastre, cezura dintre interior şi exterior, ne oferă ocazia unei treceri salvatoare de la una la cealaltă. Astfel, corpul nostru, atunci când îl observăm ca obiect imediat, menit exteriorităţii spaţiale, este un obiect sensibil printre altele, însă interioritatea cenestezică ne interzice să reducem corpul la fenomenul său. Corpul trăit este interior, iar această interioritate este cea care determină trecerea subiectului de la impersonalitatea ce caracterizează cunoaşterea la individualitatea care îi dă specificul de fiinţă vie" (p. 141). Motivul stă tocmai în aceea că subiectul cunoscător nu este „pur subiect cunoscător" („un cap de înger înaripat, fără corp"), ci are, prin încarnare, rădăcini în lume, înţelegând că îi aparţine acesteia, ca *individ.* Sentimentul interior pe care îl avem în legătură cu noi înşine este deci acela care ne dezvăluie, prin adâncimea apetenţă şi voluntară a corpului, realitatea esenţială a lumii. Graniţa dintre natură şi spirit se năruie, lucrul în sine devine accesibil celui mai adânc strat din noi înşine, în noaptea originară în care găsim sursa existenţei şi a personalităţii noastre: Voinţa *(Wille),* considerată nu ca o facultate raţională de a voi *(Wollen),* ci ca o tendinţă oarbă, impulsivă, inconştientă, provenită din nevoie şi din dorinţă.
Aşadar, lumea este, dincolo de reprezentarea pe care o avem despre ea, o *voinţă,* cu alte

cuvinte, o tendinţă orientată în vederea actului de a exista, pe deplin liberă, necondiţionată, perfect unitară, indestructibilă; ea transcende principiul raţiunii care nu guvernează decât ordinea spaţiului şi a timpului, fiind ca atare iraţională. A elibera Voinţa de cauzalitate înseamnă, bineînţeles, a refuza să-i aplicăm calificativul clasic de Cauză primă, inadecvat pentru ea, şi care nu este decât un artificiu de limbaj ce nu explică în nici un fel cum se ajunge la fiinţă. Voinţa este, pur şi simplu, această forţă primitivă pe care o presupune orice înlănţuire etiologică. Toate fiinţele, de la piatra care cade şi până la planta care se adaptează şi se reproduce, până la animalul care se mişcă şi la omul care doreşte sau vrea, sunt grade de obiectivare a acestei realităţi absolute care e Voinţa.

IV. Un teoretician al suferinţei

Ce poate însă înţelege omul care apare în lume în aceste condiţii, altceva decât că realitatea este o voinţă de a trăi fundamental absurdă, oarbă, care nu-şi găseşte niciodată repausul, fiind mereu îndreptată spre dobândirea unei forme, pe care, de altfel, o cucereşte în detrimentul celor pe care le-a instituit deja? Realitatea este deci în luptă permanentă cu ea însăşi: animalele se devorează între ele, oamenii se ucid, pretutindeni întâlnim spectacolul vieţii care se îndârjeşte împotriva ei înseşi. în lipsa unui sfârşit definitiv, ea întreţine astfel o tensiune permanentă, o dorinţă nesăţioasă, infinită. Reapariţia lipsei, caracteristică dorinţei, adânceşte suferinţa, acutizează sentimentul de neîmplinire, care nu cunoaşte nici o remisiune durabilă, şi cu cât conştiinţa este mai înaltă, cu atât este mai vie durerea. Aşa cum „singurătatea este rezervată tuturor fiinţelor superioare" *(Aforisme asupra înţelepciunii),* tot aşa suferinţa este apanajul fiinţelor de o excepţională sensibilitate, a geniilor. Desigur că suferinţa poate cunoaşte acalmii, însă atunci, în absenţa oricărui motiv şi a oricărei dorinţe, plictisul invadează existenţa: „viaţa oscilează deci ca un pendul, de la dreapta la stânga, de la suferinţă la plictis" (p. 394). Cum să depăşeşti suferinţa constitutivă condiţiei umane? Soluţia constă în negarea în noi înşine a voinţei de a trăi, în renunţare. Este vorba de o anihilare a dorinţei, corespunzătoare cu nirvana, concept pe care Schopenhauer îl preia din filosofia indiană, autointitulându-se „budistul Occidentului". Această nirvana nu este neantul (căci lumea este neantul), ci negarea reprezentării. Aici nu este vizată sinuciderea, care şi ea este o formă a voinţei de a trăi şi care nu are altă consecinţă decât abolirea aparenţei fenomenale a vieţii, ci ascetismul, abstinenţa, refuzul procreaţiei, care pot pune capăt voinţei de a trăi a omului.

V. Căile eliberării

1. Arta

Tema căreia îi este consacrată cartea a treia din *Lumea ca voinţă şi reprezentare* este eliberarea prin artă. Cunoaşterea ştiinţifică provenită din intelect este pur fenomenală, fiind subjugată de nevoile tiranice ale voinţei. Ea este o cunoaştere impură. Dacă însă într-un individ dotat cu o forţă spirituală excepţională („geniul") voinţa ajunge să fie estompată,

lăsând să subziste numai intuiţia, cunoaşterea dezinteresată care nu este subordonată scopurilor voinţei, atunci spiritul se află în prezenţa Ideii în stare pură. într-adevăr, obiectul artei nu este fenomenul şi nici noţiunea, ci Ideea. Dar ce este Ideea? „Gradele de obiectivare a voinţei nu sunt altceva decât Ideile lui Platon... Prin conceptul de *Idee* eu înţeleg deci fiecare grad determinat şi fix de obiectivare a voinţei, în măsura în care aceasta este lucru în sine şi, ca atare, străină de pluralitate: aceste grade apar în obiectele particulare ca fenomenele lor eterne, ca prototipurile lor." Arta atinge cunoaşterea eternităţii prin intermediul Formelor eterne pe care le contemplă. Restituindu-le vederii umane, dincolo de evanescenţa copiilor lor empirice, arta le oferă oamenilor consolarea şi, pentru câtva timp, uşurarea, eliberându-i din nebunia şi din durerea care le macină existenţa temporală.

Această stare, acest prim grad al libertăţii, exprimă ceva ce aminteşte de nivelul celei de-a doua ipostaze, de la Plotin: „contemplarea pură, extazul intuiţiei, spune Schopenhauer, topirea subiectului şi a obiectului unul în altul, uitarea oricărei individualităţi" şi, desigur, „suprimarea acelei cunoaşteri care ascultă de principiul raţiunii" şi care nu concepe decât relaţii. în acest moment, o transformare fundamentală face ca lucrul particular contemplat să apară ca idee a speciei sale, iar individul să fie

identic cu subiectul pur al unei cunoaşteri eliberate de voinţă, dezinteresate, aflate departe de „această plângere eternă şi dezolantă: «asta nu-mi serveşte la nimic»". Aici apare privirea artistului, „ochi al lumii", eliberat de contingenţe şi capabil să se identifice cu lumea a cărei „infinitate ne descătuşează, în loc să ne zdrobească." Schopenhauer trece în revistă diferitele tipuri de artă şi modul în care fiecare, în planul pe care se situează, captează ideea la un anumit nivel, din ce în ce mai elevat, din ce în ce mai degajat de reprezentarea şi de obiectivitatea voinţei. Muzica este cea care, în universalitatea limbajului său, exprimă fiinţa, esenţa lumii: „muzica este un exerciţiu inconştient de metafizică, în care spiritul nu ştie că face filosofic". „Ea ne este perfect inteligibilă şi complet inexprimabilă" (p. 337). Schopenhauer ştie foarte bine — şi o şi spune — din ce surse se inspiră o veritabilă filosofie: „Sunt convins... că filosofia trebuie să fie o expunere, o reprezentare completă şi precisă a esenţei lumii în noţiuni foarte generale, singurele care îi pot cuprinde amploarea". Această abstracţie este temeiul comparaţiei între muzică şi filosofie; nu este vizată însă abstracţia *post reni:* dimpotrivă, este vorba despre o realitate *ante rem* care tinde spre lucruri şi se distinge de ele. în acest sens, artistul ar primi într-adevăr aceste intenţii latente

în natură, aceste curente ascunse în obscuritatea conştiinţei şi în aceea a lumii, în al căror sens ar trebui să se deplaseze pentru a crea. Muzica este arta prin excelenţă interioară şi cea mai apropiată de origine. Ea este legată de o armonizare a ritmului interior, referindu-se la timp, pe care Schopenhauer îl privilegiază în dauna spaţiului, sub aspectul interiori taţii. Muzica este singura artă aflată în contact direct cu numenul, fără a fi realmente tradusă în reprezentare, aşadar nonfigurativă. Arta constituie astfel primul grad de libertate, acela care culminează în contemplare. în contemplaţia estetică, sensul pe care privirea mea îl conferă lucrurilor este *reflectat* pornind de la structura internă şi ascunsă a fiinţei, însă arta nu constituie încă o etică şi nici nu reuşeşte să zdruncine cu adevărat atotputernicia Voinţei.

2. Morala şi mila

Forma supremă a eliberării este morala, căreia îi este consacrată cartea a patra din *Lumea ca voinţa şi reprezentare.* Morala este marea problemă; într-adevăr, dacă pentru Schopenhauer umanitatea, considerată din punct de vedere estetic, nu este decât o cârciumă plină cu beţivi, iar din punct de vedere intelectual este un azil de nebuni, atunci, din punct de vedere moral, ea este un cuib de tâlhari. Schopenhauer nu acceptă noţiunea clasică de morală preceptivă. Imperativul kantian i se pare insuportabil, formal şi fără valoare. Fundamentele raţionaliste ale moralei sunt victime ale aceleiaşi iluzii căreia îi cad victime ştiinţele: cu ele se rămâne la un nivel logic, în lipsa ontologicului. Or aceasta nu poate fi o atitudine serioasă într-un domeniu atât de important. Schopenhauer nu acceptă nici poziţia care susţine conectarea problemei etice cu istoria: aparţinând fenomenalităţii, ea este o iluzie, caracterizată de altfel de o tragedie neîncetat reînnoită *(eadem sed aliter),* în vreme ce realitatea voinţei este în afara timpului, căruia îi preexistă: este un „nune stans", un prezent etern. Un remediu pentru egoismul universal poate fi extras din eternitatea şi din unicitatea voinţei. întrebarea pe care şi-o pune Schopenhauer este cum s-ar putea ca oamenii, separaţi unii de alţii în virtutea principiului de individuare, să scape de egoism, de această manifestare a voinţei oarbe şi nesăţioase de a trăi. Dar, victimă a unei iluzii fenomenale care îl face să-şi absolutizeze individualitatea, omul nu vede că, atacându-1 pe celălalt, nu face, în cele din urmă, decât să se lovească pe sine. Totul şi unul nu sunt acelaşi lucru? Singura care poate restabili solidaritatea (bazată pe compasiune) între indivizi este mila, întemeiată pe conştiinţa unei adânci

unităţi a realităţii la care participăm cu toţii, unitate simţită de omul de rând şi înţeleasă de filosof. Cum durerea este legea universală a lumii fenomenale, eliberarea, binele, catharsis-ul, provin din negarea voinţei înseşi de a trăi. Aceasta poate fi relativă: individul hotărăşte să nu trăiască pe seama vieţii celuilalt, şi avem **atunci *justiţia.*** Sau, dimpotrivă, el poate împărtăşi, din spirit de altruism, viaţa celorlalţi, însă, cum viaţa înseamnă durere, această participare la viaţa celuilalt înseamnă participare la durerea lui: în acest caz avem *mila.* Această negare a voinţei de a trăi mai poate fi şi totală: ceea ce înseamnă abolirea în sine a oricărei voinţe particulare. Această contopire cu universalul, Schopenhauer o numeşte *sfinţenie.* Eliberarea nu este deci obţinută de om

prin părăsirea voluntară a teatrului existenţei (sinucidere), întrucât moartea nu este în realitate decât o iluzie fenomenală care, departe de a ne anihila, ne readuce la starea noastră originală, aceea de lucru în sine. Aşadar nu sufletul este nemuritor, ci voinţa este eternă. Asceza este mijlocul prin care ajungem la eliberarea propovăduită de toate marile religii, în special de budism, pe care Schopenhauer îl consideră religia desăvârşită. De aici el va împrumuta termenul de nirvana (anihilarea voinţei). A atinge nirvana nu înseamnă totuşi că viaţa şi fiinţa s-ar dizolva în neant. Este depăşit doar neantul relativ al lumii, ca aparenţă iluzorie. Nirvana are însă o semnificaţie pozitivă, deşi indicibilă, întrucât este complet în afara categoriilor de care gândirea se serveşte în constituirea lumii fenomenale.

în realitate, acest catharsis deschide porţile către o regenerare. Nu se pune deci problema de a sfârşi cu viaţa şi cu atât mai puţin de a spera într-o *alta viaţă,* ci de a produce o fisură în interiorul absurdului pentru a deschide calea sensului, pentru a accede la *o viaţa altfel trăita,* printr-o răsturnare a raportului între intelect şi voinţă, primul fiind în mod natural aservit celei de-a doua. Schopenhauer reia conceptul de graţie pentru a desemna această schimbare bruscă a raportului intim care există în interiorul omului între cunoaştere şi voinţă; despre această schimbare, el spune că se produce „subit şi ca printr-un şoc venit din afară". *„Operaţia graţiei schimba şi converteşte complet întreaga natura a omului:* începând de acum, omul dispreţuieşte ceea ce dorea până atunci atât de asiduu; un om nou se substituie celui vechi". Astfel, în spatele existenţei noastre, se ascunde ceva total diferit, pe care însă nu îl putem atinge decât cu condiţia de a scutura jugul vieţii obişnuite. Schopenhauer regăseşte autentica înţelepciune hindusă atunci când ne aminteşte că, aşa cum trebuie să ne eliberăm de vălul cuvintelor şi abstracţiilor clasificatoare care ne împiedică să vedem realul în profunzime, tot aşa se cuvine să renunţăm

la teatralitatea socială, la jocurile de roluri cărora li se consacră oamenii orbiţi. Nu trebuie decât să ne îndeplinim sarcina pe o cale etică. Tradiţia hindusă încuraja abandonarea vieţii convenţionale începând cu o anumită vârstă, o dată ce datoriile familiale şi civice au fost achitate. Renunţarea la castă era semnul exterior şi vizibil al conştientizării de către individ a faptului că starea autentică este „dincolo de orice clasificare".

VI. Identitate personală şl autenticitate existenţială

Nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare asupra sensului acestei filosofii: ea nu preconizează impersonalitatea. Meritul lui Schopenhauer este de a fi ştiut, la fel ca Schelling şi Kierkegaard, să pună problema naturii proprii a individului spiritual. Pesimismul lui Schopenhauer are ceva salutar în comparaţie cu materialismele optimiste şi simplificatoare ale veacului său. Lectura sa ar fi de asemenea recomandată adepţilor contemporani ai „distracţiei"... Nu putem să amintim îndeajuns că ocolirea suferinţei sau sustragerea de la ea prin diferite refulări este o minciună zadarnică, nefiind decât o manieră de a amplifica suferinţa. Remarcaţi comparaţia pe care o face la sfârşitul primei cărţi a *Lumii ca voinţa şi reprezentare* între stoic şi Hristos. Ambiţia primului este de a trăi fără suferinţă, ceea ce duce la includerea sinuciderii în caz de insucces printre preceptele sale pentru o viaţă fericită. Iisus, însă, în ciuda suferinţelor pe care le îndură, apare ca o „figură ideală, debordând de viaţă", plină de semnificaţie (p. 132). Stoicul nu vrea decât să trăiască sub egida raţiunii; Hristos, prin patima sa, dezvăluie *esenţa fiinţei noastre,* aflată dincolo de timp şi în afara acestei lumi a reprezentării. Or, pentru Schopenhauer, care reia problema identităţii personale, „omul se află în inimă, nu în cap" şi „fiinţa noastră adevărată, intimă şi eternă", cea pe care o „simţim totdeauna ca fiind aceeaşi, începând din tinereţe şi chiar din copilăria noastră", transcende timpul. Penetrant, Schopenhauer spune că expresia privirii este criteriul după care ne dăm seama, *în ciuda aparenţelor,* că cineva nu s-a schimbat, că este mereu acelaşi. El insistă, de altfel, asupra necesităţii unei căutări existenţiale autentice: „Realitatea în ea însăşi nu trebuie căutată decât pentru ea însăşi; altfel nu o vom găsi". Filosoful are datoria de a pronunţa un cuvânt adevărat pentru toate vremurile, dacă i-a fost dat să nu fie recunoscut de timpul său.

Concluzie

Trebuie, în fine, să ne reamintim necesitatea de a parcurge opera lui Schopenhauer, dacă vrem să evaluăm importanţa gândirii lui Nietzsche. Nietzsche nu avea prea multă cultură filosofică. El era filolog. A desprins însă din lecţiile tenebroase ale maestrului un discurs inversat simetric. Dacă nu putem decât să ne înclinăm în faţa tragediei interioare pe care a trăit-o, nu putem ca, mânaţi de dorinţa de a fi la modă, să luăm în serios uşurinţa cu care Nietzsche anatemizează întreaga cultură occidentală de la Socrate şi Platon încoace. Dar pentru a înţelege violenţa imprecaţiilor pe care le îndreaptă împotriva creştinismului (şi a budismului) ca negare a vieţii, nu este suficient să ne gândim la mica burghezie bigotă a Germaniei din vremea sa, trebuie să citim şi versiunea parţială şi morbidă pe care Schopenhauer a dat-o acestor concepţii filosofice şi religioase. în cele din urmă, Schopenhauer face apologia filosofică a propriei sale pervertiri, chiar dacă uneori atinge adevăruri rămase în umbră.

Kierkegaard (1813-1855)

de France Farago

„Nefericirea epocii noastre stă în excesul de ştiinţă şi în uitarea existenţei şi a interiori taţii." Răul pe care Kierkegaard îl constata în urmă cu mai bine de un secol nu a făcut decât să se agraveze de atunci încoace; iată de ce lectura acestui autor, care vedea în trezirea fiecărui individ la conştiinţa ireductibilei sale singularităţi lucrul cel mai important cu putinţă, este acum, mai mult ca oricând, salutară.

Gândirea lui Kierkegaard a luat naştere într-un moment în care proliferau interpretările cele mai diverse ale creştinismului, care urmăreau să facă din acesta un simplu moment socio-cultural. Unele analize ale lui Hegel par să sugereze un asemenea punct de vedere, deşi consideră creştinismul „religia absolută". Feuerbach, în *Esenţa creştinismului* (1841), sau Bruno Bauer, în *Creştinismul demascat* (1843), sunt mult mai expliciţi. Opera lui Kierkegaard a apărut, de asemenea, într-un moment în care proliferau explicaţiile antropologice reducţioniste, ştiinţifice sau politice, ce dizolvau persoana vie şi mereu singulară în concepte generale şi obiectivante, conducând astfel la pierderea sentimentului fiinţei. Era răspândită de asemenea ideea că salvarea ar veni prin cunoaştere şi prin Istorie, pe scurt, prin progres. Kierkegaard a denunţat, cu toată verva sa polemică, ceea ce creştinătatea era pe cale să facă din creştinism, religie al cărei spirit îl refuza din ce în ce mai mult; el nu a încetat niciodată să protesteze faţă de bisericile instituţionalizate pe cale de îm-burghezire. Şi-a petrecut viaţa în această polemică, atrăgând continuu atenţia asupra specificului creştinismului, imposibil de identificat cu o cultură intrată iremediabil în criză.

Cu toate acestea, debutul secolului XIX a fost marcat în Germania de noua sarcină pe care şi-o asumase filosofia în această ţară, şi anume de a gândi religia, de a ţine un discurs raţional despre Absolut în tradiţie creştină. Astfel, filosofia anula implicit graniţa dintre ea şi teologie. Acestei preocupări îi răspund *Discursurile asupra religiei* (1799), apoi *Credinţa creştina* (1821), de Schleiermacher, *Cursurile defdosofie a religiei* ţinute de Hegel la Berlin (între 1821 şi 1831) şi, de asemenea, ultima filosofie a lui Schelling, cu lucrarea sa *Filosofia revelaţiei.*

Pentru Hegel, conţinutul religiei se suprapune perfect celui al filo-sofiei, dar filosofia accede, în claritatea conceptului, la acel ceva pe care religia nu face decât să îl dea într-o reprezentare. Astfel, Hegel inversează ierarhia medievală care vedea în filosofie o servitoare a teologiei. Filosofia ar fi cea care deţine înţelegerea superioară a religiei, definită drept „conştiinţă de sine a spiritului absolut", adică a universalului, formulă care rezumă, în concizia sa, atât individul în care se realizează această conştientizare cât şi lungul drum care este susceptibil de a conduce la ea.

Or, filosofia lui S0ren Kierkegaard a luat fiinţă în cadrul polemicii directe împotriva speculaţiei filosofice abstracte, care se ridica deasupra omului individual şi a problemei specifice care constituie pentru individ sensul însuşi al *vieţii sale.* Sensul care rezidă în claritatea gândurilor obiective nu este el însuşi obiectiv, întrucât se referă totdeauna la existenţă.

I. Filosofia şi viaţa

Gândirea lui Kierkegaard nu poate fi înţeleasă, în tonalitatea şi în tensiunea de care este pătrunsă, fără a face referire la evenimentele traumatice care i-au marcat viaţa. El face parte din acea categorie de oameni care au mers până la capătul fiinţei lor, înţelegând în durere şi angoasă că numai mergând la extreme este posibil să renaşti. Născut la

Copenhaga pe 5 mai 1813, era cel mai mic dintre cei şapte copii ai lui Michael Pedersen Kierkegaard, comerciant bogat pasionat de literatură, filosofie şi religie. Tinereţea lui S0ren a stat sub semnul doliului: doi fraţi, trei

surori şi mama i-au murit între 1819 şi 1834. Cei doi fii care au supravieţuit, Peter şi S0ren, au primit o educaţie religioasă severă, precum şi o solidă formaţie latină şi greacă. Dacă Peter a devenit pastor, apoi episcop, S0ren, care şi-a creat propria teologie, şi-a consacrat viaţa scrisului, biciuind atât universitatea cât şi biserica, acuzându-le de ipocrizie şi de infidelitate faţă de mesajul pe care pretindeau că îl răspândesc. Anticlericalismul său este expresia credinţei sale arzătoare şi exigente. Asupra operei sale planează umbra a două evenimente: revelarea „păcatului" tatălui său, sursă a melancoliei sale, şi ruptura logodnei cu Regine Olsen. Kierkegaard a aflat întâmplător că la un an după moartea primei soţii, tatăl său s-a recăsătorit cu servitoarea sa de la care a avut două luni mai târziu un copil, fratele mai mare al lui Kierkegaard. Adulter, viol? Kierkegaard a păstrat toată viaţa secretul. Descoperirea a ceea ce îl chinuia atât de mult pe tatăl său 1-a dezorientat pe tânărul Kierkegaard. El a început să ducă o viaţă de dandy şi de libertin prin saloanele din Copenhaga, conformându-se modei estetice a vremii sale. A redescoperit seriozitatea vieţii abia la moartea maestrului său, Paul Martin Moller, şi a tatălui său. Şi-a terminat studiile de teologie în 1840, susţinându-şi în 1841 teza în filosofie, *Conceptul de ironie raportat constant la Socrate,* prima pledoarie existenţială pentru subiectivitate.
Celălalt eveniment de o importanţă fundamentală pentru viaţa sa are loc în 1840, când se logodeşte cu o tânără de 18 ani, Regine Olsen, care îl face să se reconcilieze cu lumea burgheză. Preocupat de transparenţă, crezând că logodnica sa nu va suporta dezvăluirile pe care trebuia să i le facă în legătură cu viaţa de desfrâu pe care o dusese până atunci, că îl va condamna pentru melancolia sa şi pentru raporturile pe care le avusese cu tatăl său, Kierkegaard a hotărât să rupă logodna încă din ajunul oficializării acesteia. A urmat un an groaznic, consacrat unui dureros travaliu de doliu, deoarece Regine, în ceea ce o privea, nu rupsese logodna. Kierkegaard a trăit această criză ca pe un sacrificiu, de unde importanţa figurii lui Abraham în opera sa. Cel puţin două opere „metabolizează" filosofic acest episod: *Jurnalul seducătorului* şi *Legitimitatea estetică a căsătoriei,* publicate sub titlul comun de *Alternativa. Repetiţia* va relata renaşterea autorului după anunţarea căsătoriei celei pe care o iubise şi la care, scrupulos, crezuse că trebuie să renunţe. Fără îndoială că ar trebui să ţinem cont de moravurile epocii dacă am vrea să-1 înţelegem... Ceea ce este în orice caz uşor de înţeles este insistenţa cu care el afirmă că începutul filosofiei nu este uimirea, ci disperarea, şi că aceasta din urmă este rodul unei hotărâri vii, lucru mult mai adânc decât autenticitatea

realităţii noastre personale, care este însăşi miza vieţii. Trebuie să vrei *cu hotărâre* să fii om, refuzând orice compromis cu minciuna socială a masei anonime şi amorfe. înţelegem astfel că Kierkegaard a pus angoasa în legătură cu experienţa libertăţii, pe care o face omul, şi că el a arătat că aceasta se dizolvă în angajare, în hotărâre, în ireversibilitatea alegerii: *„A exista la încercare,* aceasta nu are nimic serios, dar este un motiv comic pe care nici un poet nu 1-a exploatat încă pentru a prezenta o lipsă de voinţă dusă la un maximum nebunesc, ca şi cum cineva ar vrea să se căsătorească la încercare."

II. O dialectică antihegeliană

Kierkegaard s-a opus cu vigoare manierei în care Hegel pune şi rezolvă problema adevărului. împotriva ideii că adevărul este rodul unei speculaţii logice şi că singura cunoaştere valabilă este ştiinţa speculativă, Kierkegaard afirmă că adevărul este o categorie de existenţă refractară la abstracţie şi la concept, un dat al conştiinţei individuale. Singura realitate cu privire la care un existent are mai mult decât o cunoaştere este propria sa realitate, faptul de a fi aici, de a exista, iar această realitate este interesul său absolut. „Existenţa este ceea ce nu va fi niciodată obiect, *originea* pornind de la care eu simt, gândesc şi acţionez."
Dacă viaţa umană este radical singulară, de fiecare dată şi pentru fiecare dintre noi, această singularitate este pentru ea însăşi o vocaţie, o chemare, o sarcină: aceea de a te cunoaşte pe tine însuţi în validitatea ta eternă şi de a deveni tu însuţi în existenţa

temporală. Dacă vrem să-1 înţelegem pe Kierkegaard, trebuie să admitem că gândirea sa este indiso-ciabilă de creştinismul de la care se revendică şi la care nu încetează să facă referire. Astfel, pentru el, esenţialul credinţei creştine constă în cunoaşterea „infinitei diferenţe calitative dintre timp şi eternitate". Departe însă de a-şi plasa meditaţia în umbra eternităţii abstracte a filosofiei, Kierkegaard o plasează în lumina eternităţii pe care el o poartă în sine ca existând aici. în 1848, el deja scrie că generaţia este pe cale de a pierde sentimentul eternităţii care este în noi şi care ne leagă de Dumnezeu, pentru a nu se mai preocupa decât de temporal. *Discursurile creştine* sunt o chemare energică, o revendicare absolută a eternului, parte integrantă a naturii noastre: Kierkegaard foloseşte aici procedeul antitezei pentru a opune existenţa umană închistată în conformismul obişnuinţei

şi aceeaşi existenţă, transfigurată atunci când survine sentimentul eternităţii. Dialectica lui Kierkegaard alege să rămână în antiteză, adică în zbucium. „Pentru mine, totul este dialectic", scrie el; adică totul este relaţie între opuşi ireconciliabili. Realul este obsedat de sciziunea ireconciliabilă dintre vizibil şi invizibil, distanţa incomensurabilă dintre fenomen şi esenţă, eterogenitatea dintre discurs şi viaţă, care anulează orice tentativă de sistematizare totalizantă a existenţei. Kierkegaard scrutează existenţa umană pentru a evidenţia componentele contradictorii ale acesteia: dialectica sa existenţială are doi termeni, fără mediere şi fără decizie. Spre deosebire de dialectica conceptuală a lui Hegel, tributară esenţialmente logicii abstracte şi care operează reconcilierea contrariilor prin intermediul mediaţiei, garant al continuităţii realului, dialectica calitativă a lui Kierkegaard menţine opuşii în stare de tensiune (finit/infinit; posibil/necesar; corp/suflet; timp/eternitate; individ/specie), pecetluind astfel dis-continuitatea radicală a fiinţei: alternativa alegerii îl cheamă pe om să rişte, adică să se piardă sau să se salveze. Titluri ca *Sau... sau...* ori *Alternativa* sunt cât se poate de elocvente în această privinţă. Astfel, pentru a trece de la un stadiu existenţial la altul, trebuie să efectuăm cu orice preţ un salt calitativ, mai precis un act de libertate care să sfideze orice explicaţie raţională. Aici gândirea nu rezolvă tensiunea dintre patetic şi teoretic: ea rezidă chiar în oscilaţia acestora. A vorbi, aşa cum face Hegel, de o „unitate superioară care trebuie să reducă contradicţiile absolute nu este niciodată altceva decât un atentat metafizic contra eticii." Această gândire abstractă care îl distrage pe subiect de la el însuşi, de la propria sa realitate existenţială confruntată cu radicalitatea alegerilor singulare, este antietică. însă ea mai este şi antireligioasă, întrucât explicaţia speculativă a creştinismului, prin intermediul reprezentării obiective a credinţei, ucide această religie ca mesaj de existenţă şi ca putere de regenerare. Intelectualismul religios al lui Hegel devitalizează credinţa ca raport existenţial, personal şi absolut cu Dumnezeu. De aceea, Kierkegaard crede că şi gândirea are la rândul său nevoie să fie salvată, căci gânditorul speculativ, devenind propriul său spectator dezinteresat, îşi consfinţeşte ratarea.

Fireşte că această sfârtecare, această tensiune, acest paradox care constituie existenţa nu se produce fără suferinţă. Omul este afectat în mod esenţial de condiţia sa, existenţa lui este legată de elementele contradictorii ale finitului şi infinitului, ale temporalului şi eternului. Gândirea trebuie să ia în considerare tocmai această dimensiune afectivă a căutării

în teamă, angoasă şi disperare (în orice caz, acestea au fost modalităţile căutării dramatice a lui Kierkegaard), fără a se sustrage paradoxului cu care se confruntă omul, acela de a trebui să-şi trăiască întreaga viaţă sondând misterul prin spirit. Viaţa spiritului este *patetica,* expresie a ceea ce conştiinţa trăieşte şi resimte în raport cu lumea; conceptualizarea este secundară, exprimând o afectivitate care califică fiinţa în lumea radical originară şi absolut singulară. Tonalitatea afectivă este punctul ireductibil în care se ancorează orice gândire asupra existenţei, prisma prin care se refractă conceptul. „Este vorba de a găsi un adevăr care să fie un adevăr *pentru mine...* La ce-mi foloseşte să construiesc o lume în care nu trăiesc?" Aşadar, dacă Kierkegaard a refuzat sistemul, fărâmiţându-şi de altfel opera printr-o pluralizare a semnăturilor (el a apelat pe scară largă la pseudonime), motivul este că el a perceput cu luciditate că gândirea ajunge, mai devreme sau mai târziu, să se izbească de mizerie, de derelicţiunea

profundă a omului, pe care nu poate pretinde să le reducă de una singură.

III. Stadiile ca scheme existenţiale

Dacă existenţele sunt, la rigoare, singulare, unice în realitatea lor proprie, ele pot totuşi să fie regrupate după scheme. Stadiile estetic, etic şi religios constituie o tipologie a marilor atitudini posibile ale omului faţă de existenţă. Fiecare dintre acestea este o manieră de a fi în contact, în raport cu lumea, cu sine însuşi şi cu celălalt. Kierkegaard stabileşte o ierarhie ascensională între acestea, afirmând că trecerea de la unul la altul se face prin salturi discontinue, adică prin hotărâri ale voinţei libere.

1. Stadiul estetic

Acest stadiu este un mod de a exista care se reduce la imediatul clipei şi al simţurilor, sortit aventurii perpetue care permite în cel mai bun caz fuga de sine şi de ceilalţi: o viaţă de rătăcire, fără nici un punct de reper, fără nici un adăpost, pe care Kierkegaard o simbolizează prin derelicţiunea evreului rătăcitor. Alături de această figură a explorării care imploră, ilustrativă pentru stadiul estetic, se află aceea a lui Faust, demonicul spiritual, aflat în căutarea cunoaşterii de dincolo de punctul la care se despart Binele şi Răul, şi aceea a lui Don Juan, demonicul senzual: nici unuia nici celuilalt nu-i pasă de tragediile pe care le declanşează şi ale căror victime cad ceilalţi. Ce înseamnă demonicul? Este „servitutea care

vrea să se închidă"; este libertatea, deja aservită, care vrea să se închidă în servitutea sa, să facă din condiţia sa rea absolutul său. Tragedia trăită de Don Juan sau de Faust nu are nimic în comun cu tragicul existenţial; ea nu ţine decât de tragicul estetic, de această melancolie în care se cufundă cei care persevereză cu încăpăţânare în fundăturile pe care şi le-au ales pentru a scăpa de confruntarea sinceră cu condiţia umană, adică cu tragedia existenţei, transpunând fiinţa în cunoaşterea iluzorie sau în cucerirea compulsivă a exteriorităţii în care, de altfel, celălalt este surghiunit în mod dramatic. Tragicul omului care rămâne la stadiul estetic (şi Kierkegaard înglobează aici întregul romantism) provine din faptul că el crede că poate construi un drum din neliniştea sa, fără a căuta dincolo de ea, ci rămânând în interiorul ei. Acest drum nu duce nicăieri şi subiectivitatea care animă această mişcare este greşeala. Kierkegaard descrie aici fundătura modernităţii, în care omul, vrând să fie el însuşi raportându-se doar la sine, nu ajunge decât la anihilarea sinelui veritabil de-a lungul falsificărilor substitutive cu care se îmbată şi în care se îneacă. Căci, pentru Kierkegaard, noi greşim totdeauna faţă de Dumnezeu, chiar dacă (şi mai ales atunci când) el lipseşte din câmpul conştiinţei noastre: nimeni nu poate nesocoti fără urmări grave realitatea întemeietoare. Astfel, dacă faţă de sistemele obiective *subiectivitatea este adevărul,* totuşi *subiectivitatea este greşeala* în raport cu transcendenţa şi imutabilitatea lui Dumnezeu. De aceea, cel care rămâne la stadiul estetic nu va deveni niciodată un individ concret, adică transfigurat de reîntemeierea sa religioasă. Dacă reuşeşte să transforme lumea, el însuşi rămâne neschimbat. Căci, în viaţa imediată, individul, în loc să se raporteze într-un mod absolut la telos-ul absolut, este absolut în scopuri relative. Trebuie prin urmare ca în existenţă să începem prin a răpi imediatului puterea sa. Suferinţa constă în această renunţare, iar renunţarea constă în efortul prin care individul, deturnându-se de la exterioritate, caută să-şi adâncească subiectivitatea individuală pentru a se transforma şi pentru a se realiza. în lipsa îndeplinirii acestui demers, esteticianul este în realitate „cel mai nefericit", niciodată prezent lui însuşi, mereu absent în trecut sau viitor, în amintire sau în speranţă. El nu trăieşte decât în imaginaţie şi de aici îi vine disperarea: viaţă muritoare, *Boală mortală.*

2. Stadiul etic

Din disperare se poate ieşi prin hotărâre, care constă în a alege în mod absolut. Esteticianul refuză să postuleze un Bine şi un Rău, vrând

să se situeze dincoace de acest clivaj. Eticianul formulează însă alternativa: fie refuzul alegerii şi căderea în indiferenţă, fie voinţa de a accede la conştiinţa care evaluează, de a institui diferenţa dintre Bine şi Rău, implicit de a putea să se orienteze în viaţă, fiind capabil să judece actele comise invocând norme generale, principii universalizabile, continuând în acelaşi timp să se aprofundeze în calitate de subiect singular. Viaţa

morală nu este niciodată la Kierkegaard asimilabilă vieţii sociale, deşi îmbracă aparenţa acesteia: căsătorie, muncă, viaţă „burgheză". Interio-ritatea omului etic îşi păstrează mereu distanţe faţă de teatrul monden, însă nimeni nu-şi dă seama de asta, pentru că tocmai inferioritatea este invizibilă. Piscurile vieţii interioare pot fi atinse, spune Kierkegaard, fără ca nici un trecător să remarce. Astfel, paradoxul vieţii morale este faptul că obişnuitul aparent ascunde extraordinarul invizibil, iar lucrul cel mai comun este şi cel mai singular. Totuşi, prin etică, omul nu atinge telos-ul absolut al vieţii sale, şi anume întâlnirea cu Dumnezeu, în care el primeşte „beatitudinea eternă". Sfera eticii rămâne interiorul învăţământului şi al legii, ea nu face decât să bată la poarta seriozităţii, care nu se întâlneşte decât în sfera religiosului.

3. Stadiul religios

Stadiul religios se defineşte ca raport absolut cu absolutul, şi de aceea el poate să implice, în circumstanţe excepţionale (sacrificiul lui Abraham, renunţarea la Regine), suspendarea teleologică a eticii. în vreme ce stadiul etic (momentul kantian) defineşte existenţa ca totalitate închisă asupra generalităţii sale, creştinismul, ca modalitate de existenţă, se anunţă ca ruptură: ruptura din cercul infernal al *Bolii mortale.* Stadiul religios nu este deci o simplă prelungire a vieţii morale. Religiosul diferă radical de etic care, prin natură, este întotdeauna exprimabil, chiar conceptualizabil, aşa cum o dovedeşte doctrina kantiană. Pentru Kierkegaard, religiozitatea este o structură transcendentală a conştiinţei umane, caracterizată de deschiderea sa către alteritatea radicală. Filosofia nu o poate explica, întrucât ea este un „mod" al conştiinţei şi nu o structură constitutivă. De altfel, tocmai Kant este cel vizat de Kierkegaard, atunci când acesta din urmă introduce categoria religioasă fundamentală pentru gândirea sa: paradoxul. Paradoxul apare datorită caracterului incomensurabil al raportului dintre existenţa umană finită şi adevărul etern care transcende această finitudine. „Paradoxul nu este o concesie, ci o categorie, o determinare ontologică ce exprimă raportul unui spirit existent, cunoscător,

cu adevărul etern." Paradoxul denunţă pretenţia raţională de a dori să înţelegi tot, el este însăşi înţelegerea faptului că există ceva care nu poate fi înţeles până la capăt. „Paradoxul adevărului creştin rămâne constant legat de faptul de a fi adevăr, aşa cum este el pentru Dumnezeu. Aici sunt aplicate o măsură şi un criteriu supraumane. Şi aici nu există decât un singur raport posibil, acela al credinţei."

Ce este însă credinţa? Credinţa provine din pasiunea supremă a gândirii care încearcă în van să înţeleagă cum eternul s-a putut întrupa în timp. Dogma întrupării este pentru Kierkegaard paradoxul absolut, limita de care se izbeşte inteligenţa, limita care generează conceptul de clipă. Pentru Kierkegaard, clipa este în acelaşi timp „eternizarea istoriei şi isto-ricizarea eternităţii". întruparea face ca în Hristos să se întâlnească timpul şi eternitatea, pentru a le dezvălui oamenilor non-adevărul şi pentru a-i elibera din acest neadevăr. Numai credinţa este sursa unei existenţe veritabile, mântuite din finitudinea sa prin infinitatea lui Dumnezeu. Despăr-ţindu-se de marea tradiţie constituită începând cu Augustin, Kierkegaard scrie: „Dacă trebuie să existe o ştiinţă creştină, aceasta nu se poate baza pe principiul că trebuie să înţelegem credinţa, ci pe acela că trebuie să înţelegem caracterul de neînţeles al credinţei." Kierkegaard foloseşte conceptul de absurd pentru a califica paradoxul pe care îl constituie credinţa: departe de a vedea în absurd un nonsens pe care raţiunea l-ar putea dizolva, aici trebuie să sesizăm o enigmă de structură. „Credinţa apare datorită contradicţiei dintre pasiunea infinită a inferiorităţii şi incertitudinea obiectivă de care se loveşte raţiunea. Cred, deşi nu văd; şi dacă cred, este pentru că Dumnezeu însuşi nu îmi este obiectiv accesibil." Această pasiune a infinitului, care pentru Kierkegaard înseamnă adevăr, caracterizează subiectivitatea pe care creştinismul „vrea să o ducă la paroxism". Astfel, în Dumnezeu, care este soclul imuabil al omului ca om, subiectivitatea înseamnă adevăr.

IV. Omul ca sinteză problematică şi ca imposibilă măsură a lui însuşi

Kierkegaard prezintă uneori aceste tipuri de viaţă ca pe nişte *sfere* de existenţă, adoptând o viziune sincronică a nenumăratelor feluri de a fi om, alteori ca pe nişte *stadii* care se succed în istoria unui individ. Putem astfel să reducem problema la geneza şi devenirea oricărui om, al cărui caracter problematic este explicat de propria natură.

Kierkegaard arată, în *Conceptul de angoasă,* că „omul este o sinteză de suflet şi corp. Dar această sinteză este inimaginabilă dacă cele două elemente nu se unesc într-un al treilea. Al treilea este spiritul". Omul, chiar şi în starea de inocenţă, adică de ignoranţă legată de o stare de calm şi de odihnă în care nu există încă *nimic* împotriva căruia să lupţi, nu este animalitate brută, căci tocmai *nimicul* angoasează spiritul, care nu este atunci decât în starea de imediat, de vis. Angoasa se datorează faptului că omul este o sinteză care trebuie realizată şi că el, în cea mai mare parte a timpului, eşuează în sarcina sa de edificare proprie: nici animal, nici spirit, ci posibilitate a spiritului. „Spiritul nu poate să fie chit cu el însuşi; însă el nu poate nici să se înţeleagă, el îşi are eul în afara sa însăşi; omul nu poate nici să se cufunde în viaţa vegetativă, fiind determinat ca spirit; să fugă de angoasă, nu poate, căci el iubeşte angoasa; nu poate nici să o iubească cu adevărat, căci fuge de ea." Dar angoasa, care este o rătăcire a libertăţii, a indeterminării radicale a omului, departe de a înceta atunci când aceasta îşi instituie determinaţiile, apare datorită neputinţei lor spontane de a institui o sinteză adecvată. Căderea şi păcatul sunt figuri ale acestei inadecvări, însă prin ele, sinteza sufletului şi a corpului, chiar imperfectă, devine efectivă, spiritul iese din starea sa de imediat şi se realizează ca parte constitutivă a acestei sinteze. El se poate atunci întări în lupta dialectică împotriva a ceea ce îl neagă sau se opune apariţiei sale. Acest travaliu se efectuează în angoasă, provine din nefericirea conştiinţei pe care nu ar trebui să o ironizăm prea mult: marele privilegiu al omului, ea este suliţa unei vânători care nu trezeşte animalul amorţit.

însă abia la începutul *Bolii mortale* Kierkegaard defineşte omul într-o manieră riguroasă: „Omul este spirit. Dar ce este spiritul? Spiritul este eul. Dar ce este eul? Eul este un raport care se raportează la el însuşi. Omul este o sinteză de infinit şi de finit, de temporal şi de etern, de libertate şi de necesitate, pe scurt, o sinteză. O sinteză este un raport între două lucruri. Astfel zugrăvit, omul nu este încă un eu." Imediat şi de la bun început, omul este o „sinteză negativă", adică o unitate care trebuie constituită, încă în întregime virtuală, aflată între două elemente eterogene, în stare de tensiune. Această stare iniţială nu constituie încă un eu. Ea nu este prin urmare decât datul necesar în vederea realizării unei sinteze pozitive care nu se poate efectua decât în dublarea raportului. Pentru a putea vorbi de un *eu,* raportul trebuie să fie reflexiv, „să se raporteze la el însuşi." El descoperă atunci existenţa unei duble posibilităţi raportate la temeiul său: fie eul este autoinstituire de sine, însă atunci de unde ar veni disperarea de a nu se putea găsi? Fie eul are ca temei altceva

decât el însuşi, şi tocmai în raportul cu acest temei el este susceptibil de a se găsi şi de a se înţelege.

Kierkegaard distinge aşadar două forme ale „disperării proprii": aceea în care vrem să ne debarasăm de noi înşine şi aceea în care vrem să fim noi înşine, ceea ce înseamnă că „eul nu poate să ajungă de unul singur la echilibrul odihnei şi să rămână acolo... Dizarmonia dovedită de disperare nu este o simplă dizarmonie; este un dezacord în sânul unui raport care se raportează la el însuşi şi care a fost postulat de altceva, astfel încât dezacordul propriului raport înfăţişat în el însuşi are în acelaşi timp o repercusiune infinită în raport cu puterea care 1-a instituit." Cu alte cuvinte, complexitatea condiţiei umane se datorează complexităţii constituţiei sale, livrate genezei în căutarea propriei esenţe, care nu poate fi atinsă decât în raport cu fundamentul. Omul nu îşi este propria sa măsură, pentru că el nu este propriul său fundament. Cucerirea identităţii sale veritabile trece prin alteritatea lui Dumnezeu. *Post-scriptum-ul* defineşte această realizare a eului ca armonie şi transparenţă, uşurate de greutatea angoasei legate de alienarea anterioară (faptul că nu sunt eu însumi, că merg pe drum în absenţa mea însumi), ca pe un nou imediat după reflecţie, un raport de fundamentare a sinelui în Celălalt divin, în puterea care 1-a instituit. Astfel, a deveni tu însuţi nu înseamnă a fi în faţa ta, ci a fi în faţa altuia: Dumnezeu. în acest opus al disperării care este credinţa, Dumnezeu apare ca putere şi măsură pentru om.

V. De la angoasă la repetiţie

La origine, angoasa este presentimentul că omul este mai vast decât expresia sa imediată: angoasa este deci stimulul salvator al căutării de sine însuşi. „Vine o vreme în viaţa omului în care imediatul este, ca să zic aşa, copt şi în care spiritul reclamă o formă de viaţă superioară în care vrea să se înţeleagă ca spirit. Omul, ca spirit imediat, intră în

lanţul întregii vieţi terestre; acum, spiritul vrea într-un fel să se concentreze pentru a se degaja din această risipire şi pentru a se transfigura în el însuşi; personalitatea vrea să devină conştientă de valoarea sa eternă. Dacă aceasta nu se produce, mişcarea se opreşte, este refulată şi apare melancolia." Or, atunci când eul ca raport cu sine se înrădăcinează în puterea care 1-a instituit, omul trăieşte sub determinarea spiritului şi el se poate reprimi din nou. La sfârşitul scrierii *Repetiţia* — astăzi tradus mai elocvent prin *Reluarea* —, Kierkegaard pune următoarele cuvinte

în gura unuia dintre personajele sale, care tocmai a aflat că fosta sa logodnică s-a căsătorit (aluzie la sacrificiul propriei sale logodnice Regine Olsen): „Sunt din nou eu însumi; deţin aici repetiţia; înţeleg totul şi existenţa mi se pare mai frumoasă ca niciodată. Acest «eu», pe care altcineva nu a vrut să-1 dezvăluie pe drum, eu îl posed din nou. Discordia care era în sufletul meu s-a încheiat; mă reunesc din nou cu mine însumi... Nu este aici oare o repetiţie? Nu am primit oare totul îndoit?" Totul se petrece de parcă renunţarea la celălalt, consfinţită de pierderea definitivă a iubitei (care s-a căsătorit cu altul), ar constitui pentru el şocul salvator care ar permite trecerea de la un nivel de existenţă încă apropiat imediatului visător la un nivel superior a cărui apariţie ar fi în mod obişnuit permisă de experienţă şi de vârstă. Repetiţia (sau reluarea) este, dincolo de încercarea şi de suferinţa depăşite, restituirea unui eu mai profund structurat, într-un raport confirmat cu sine şi cu lumea. Repetiţia la cel mai înalt nivel al său, care trece prin raportul cu Dumnezeu, înseamnă regenerarea existenţei. Fondată pe raportul cu transcendenţa, viaţa în imanenţă nu se poate ofili sau scleroza. Fiecare clipă este reluare, repetiţie fără uzură, în uimirea şi bucuria provocate de viaţa care ne este dată şi pe care, în sfârşit, am ştiut să o primim. La acest nivel de existenţă la care regăsim spiritul şi virtutea copilăriei, nu mai există angoasă, disperare, plictis, însă trebuia să trecem peste toate acestea pentru a o putea atinge şi pentru a şti că boala lui Lazăr „nu era o boală mortală".

Astfel, angoasa existenţială deţine o virtute maieutică: fără de ea nu există adevăr, nu există nimic dincolo de imediatul sterp sau de entropia sclerozantă. Zguduirea sensului îngrădit spre emergenţă este posibilă totdeauna. Repetiţia, care înseamnă reasumarea sinelui, este în acelaşi timp interioară şi exterioară timpului; ea pune bazele propriei sale depăşiri. „Repetiţia înseamnă în regat domnia spiritului, însă ea este evoluţie." Rămânând în „certitudinea plină de fericire a clipei", repetiţia kierkegaardiană este asumarea timpului, a evoluţiei şi a sensului acestuia. Fragmentarea nonsensului, respingerea „tuturor copilăriilor realităţii", adică a tuturor platitudinilor cotidiene în care se risipeşte ceea ce este comun oamenilor, toate acestea permit revelarea unicului şi a evolutivului în repetitiv. Kierkegaard vede în repetiţie secretul iubirii şi al vieţii, esenţialul devenirii, creaţia reluată constant, renaşterea reînnoită. Aceasta este tocmai seriozitatea vieţii în umilitatea sa, adică în adâncimea sa. „Seriozitatea vieţii nu mai stă în demnităţi, ci în titlul de grăjdar al regelui", în această privinţă, „cei din urmă vor fi cei dintâi".

Astfel, adevărul nu rezidă în obiectivitatea cunoaşterii, ci în subiectivitatea conştiinţei: „adevărul este transformarea subiectului în el însuşi". Departe de a se putea transmite ca un lucru, el presupune un proces de apropriere vie pentru a deveni această putere interioară cu rol revelator. „Eu nu cunosc cu adevărat adevărul decât atunci când el devine viaţă în mine." în orice caz, ceea ce reaminteşte demersul lui Kierkegaard este că, de îndată ce filosofia şi-a luat riscul de a-şi asuma spusele religiei în sensul lor propriu, nu există pentru ea altă salvare decât explorarea limbajului spre subiectul vorbitor şi, de la acesta, spre *experienţa* eternului, care nu poate fi săvârşită decât în tăcere, întrucât aici adecvarea limbajului lipseşte. Altminteri, filosofia se închide într-o autosuficienţă iluzorie şi riscă să se îmbete cu vorbe goale.

VI. Sinteză şi ascensiune subiective

în *Post-Scriptum filosofic neştiinţific final la Fărâme filosofice* (1846), Kierkegaard, reluând încercarea de a capta unitatea doctrinei sale, oferă o formă mai sistematică a acesteia. El aminteşte aici că tensiunea interioară, care ne dinamizează permanenţa de-a lungul modificărilor succesive ale conduitei noastre, nu este altceva decât viaţa subiectivităţii. „A exista în adevăr şi deci a-ţi lăsa existenţa pătrunsă de conştiinţă, în

acelaşi timp aproape în eternitate, mult dincolo de ea, şi totuşi prezentă în ea, şi totuşi în devenire; este cu adevărat greu." Dificultatea constă mai ales în a dezvolta puterea pasiunii cerute de la fiecare individ pentru a-şi atinge propriul scop, care este acela de a-şi modela propria realitate, sarcină ce nu poate fi delegată. Or, omul în existenţa lui este un întreg, care are nevoie de concursul armonios al tuturor facultăţilor sale pentru a se realiza în unitate, fără a le sacrifica pe unele în favoarea altora şi fără a le absorbi dialectic unele în altele. Punctul de vedere al simultaneităţii îl înlocuieşte aici pe acela al progresului speculativ. El este chiar antiteza acestuia. „în existenţă, toate momentele trebuie presupuse în acelaşi timp. Pentru existenţă, gândirea logică nu este câtuşi de puţin mai înaltă decât imaginaţia sau sentimentul, însă le este coordonată." Arta, poezia, morala, religia nu sunt deci momente pe care spiritul omului le-ar depăşi pe măsură ce ajunge la deplina sa maturitate: adevărul, binele, frumosul sunt în egală măsură necesare dezvoltării conştiinţei sale. „Pentru a ajunge un gânditor subiectiv este nevoie de imaginaţie, sentiment şi dialectică în viaţa interioară, ca şi de pasiune. Dar mai ales de

pasiune." „Gânditorul subiectiv este destul de estetic încât viaţa sa să aibă un conţinut estetic, destul de etic pentru a o organiza, destul de dialectic pentru a o domina prin gândire." Astfel, distincţia dintre stadii nu implică separarea. Relaţiile autentice dintre diferitele stadii nu se definesc, în cele din urmă, decât la nivelul conştiinţei. în orice caz, orice unitate veritabilă implică o pluralitate care trebuie să fie făcută coerentă, ceea ce constituie adevărata bogăţie interioară.

Este tocmai ceea ce atestă Climacus atunci când relatează progresul dialectic al ascensiunii sale spirituale. *Scala paradişi* cu ajutorul căreia acesta reuşeşte să escaladeze cerul nu forţează intrarea pe calea silogismelor, precum o face sistematicul Hegel. Această scară a paradisului are rolul de a-i permite lui Kierkegaard să explice, opunându-se lui Hegel, în ce constă transcendenţa creştină. îndemnând la ascensiune, ea îl constrânge pe cel care i se încredinţează să se recunoască în calitate de individ *concret:* într-adevăr, nu poate exista nici o ascensiune abstractă! Scara nu poate rămâne goală: este nevoie de un suflet întrupat, conştient cel puţin în mod confuz de *telos-u*| său, care să parcurgă treptele. Kierkegaard reaminteşte că această sarcină este singura care ne apără de acea *demisie morală* care înseamnă pierderea personalităţii în falsele realizări sociale de care parveniţii se folosesc pentru a pierde orice simţ al datoriei, critică pe care Kierkegaard o formulează şi împotriva clericilor bisericii. Subiectul care vrea nu este un adevărat subiect. Trebuie deci să învăţăm să fim noi înşine şi nimic mai mult, să încercăm să ne realizăm cu toate forţele de care suntem capabili, întrucât etica autentică nu depinde de convenţia socială, ci este esenţialmente cunoaşterea pe care subiectul o extrage din realizarea sa progresivă. Etica este supusă unei transmutări salvatoare, datorită acestei traiectorii de fiecare dată singulare a exigenţei interioare. Gândirea trebuie salvată, şi la fel stau lucrurile şi cu morala, în contrast cu detaşarea speculativă şi abstractă a marilor romane metafizice ale idealismului german (Hegel, Fichte) care, neputând determina relaţia gândirii cu existenţa, introduc în ea dezordine, deturnând omul de la vocaţia sa veritabilă, care este una morală şi religioasă, Kierkegaard invocă această existenţă normativă în care ideile sunt resimţite prin realizarea lor reală şi pasionată. Ceea ce înseamnă că, pentru el, filosofia este actul de gândire graţie căruia ne asigurăm de ceea ce ne face să trăim, de ceea ce, pentru noi, este necondiţionat, de hotărârea care ne poartă şi care ne generează.

Concluzie

Astfel, dacă o reflecţie filosofică demnă de acest nume este un efort al raţiunii, gândirea lui Kierkegaard satisface criteriul definiţiei sale. Departe de a fi un iraţionalism, reflecţia sa a asumat cu claritate înseşi limitele raţiunii, urmărind depăşirea acestora în scopul de a găsi lumina necesară pentru a o elibera din fundăturile şi din sterilitatea propriei sale închideri asupra ei înseşi. Ea nu a deturnat privirea de la incomprehensibil, atingând maturitatea momentului în care gândirea înţelege că există ceva care nu poate fi înţeles şi că atunci numai saltul credinţei, care se desprinde din cercul purei imanenţe, salvează existenţa de la statutul carceral pe care aceasta nu l-ar putea decât condamna. Lectura lui Kierkegaard ne aminteşte că există niveluri de existenţă, că ele se ierarhizează

conform unei complexităţi crescânde şi unei bogăţii ascendente, că, deci, nu toate au valoare, că doar cel mai înalt dintre ele ne redă însutit în ceea ce Kierkegaard numeşte repetiţie, adică graţia de a trai, acel ceva la care a trebuit să renunţăm: platitudinea facilităţilor vinovate ale imediatului care nu conduc decât la disperare.
Fără îndoială că nu este inutil să-1 recitim pe S0ren Kierkegaard. El este unul dintre gânditorii cei mai demni de încredere pentru demisti-ficarea superstiţiilor timpului nostru; dacă el ne aduce aminte că adevărul şi cunoaşterea obiectivă nu sunt totuna, traiectoria sa existenţială este o paradigmă a remediilor care pot trata relele societăţii noastre de masă, care, bolnavă de diferite versiuni deterministe a ceea ce nici măcar nu se mai poate numi „antropologie", lasă geneza individului în părăsire, astfel încât „gândirea contemporană" ar trebui să înregistreze apariţia unei noi categorii a subiectivităţii,reperabilă sociologic: ura. Kierkegaard ar fi recunoscut aici paroxismul disperării. Acest fenomen, inedit în istorie, ar trebui cel puţin să ne aducă aminte că filosofia nu este o dezbatere asupra conceptelor, aşa cum a devenit la modă în anumite medii universitare să se spună, ci o dezbatere asupra existenţei înseşi. Numai cei care au ajuns până la capătul fiinţei lor pot începe să le fie utili celorlalţi, chiar prin forţa cuvântului, singurul apt să îi smulgă din ghearele bolii mortale. Această boală, moleşitoare şi ucigătoare, este întreţinută de o societate care a uitat natura şi cerinţele spiritului, care sunt omul însuşi în adevărul său etern. Doar dacă nu cumva, ceea ce ar fi şi mai rău, această boală se ruşinează să-şi asume sarcina de a aminti de acestea, preferând să le substituie consideraţii cantitative care nu au nimic de-a face cu *subiectul.*

Aşadar, celor care vor să îmblânzească energia spiritului cu tehnicile sedative ale modernităţii, să le opunem inteligenţa acestei filosofii a angoasei care îl restituie pe om demnităţii sale celei mai înalte, aceea a curajului libertăţii care s-a eliberat de frică: „Am privit, spune Kierkegaard, în ochii groazei şi nu mi-a fost frică".

Bibliografie

Schopenhauer, de F. Farago

B1BLIOTE JUDEŢEANĂ
„OCTAV.AN GQSA"
CUJj

[1] *Opere*
Die Weltals Wille und Vorstellung (tr. fr. PUF, 1966).
Parerga und Paralipomena (tr. fr. Paris, Alean, 1909).
Aphorismes sur la sagesse dans la vie, PUF, 1983.
Ober die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (tr. fr. Vrin, 1983).
De la vision des couleurs, Vrin, 1986.
Le Fondement de la morale, Aubier, 1978.
Essai sur le libre arbitre, Rivages poche / Petite bibliotheque.
• ***Studii:***
A. Philonenko, *Schopenhauer. Unephilosophie de la tragedie,* Paris, Vrin, 1980.
Presences de Schopenhauer, lucrare .colectivă sub direcţia lui Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989.
Clement Rosset, *L'Esthetique de Schopenhauer,* PUF, 1969.
Id., Schopenhauer, philosophie de Vabsurde, PUF, 1989.
R. Safranski, *Schopenhauer et Ies anneesfolles de la philosophie,* PUF, 1990.
Didier Raymond, *Schopenhauer,* Seuil, 1979.
Schopenhauer et la creation litteraire en Europe, lucrare coordonată de Anne Henty, Meridiens Klincksieck, 1989.

Kierkegaard, de F. Farago
• *Opere*
(Euvres completes de S0ren Kierkegaard, tr. fr. Tisseau şi Jacquet-Tisseau, Paris, ed. de

l'Orante, 1966-1986.
în col. Bouquins, ed. Robert Laffont: *Ou bien... ou bien, La Reprise,*
Stades sur le chemin de la vie, La Maladie ă la mort.
Trăite du desespoir, tr. fr. Ferlov-Gateau, col. Idees, Gallimard, 1949.
Conceptul de angoasă, tr. fr. Ferlov-Gateau, col. Idees, Gallimard, 1935.
Les Miettes philosophiques, tr. fr. Petit, Seuil, 1967. *Discours chretiens,* tr. fr. Tisseau, Delachaux et Niestle, 1952.
• *Studii*
Johannes Hohlenberg, *V CEuvre de S0ren Kierkegaard,* Albin Michel, 1960.
Jacques Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard,* Desclee de Brouwer, 1972.
Michel Cornu, *Kierkegaard et la communication de l 'existence,* Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972.
Henri Bernard Vergote, *Sens et Repetition. Essai sur Vironie kierkegaardienne,* două volume, Paris, editions du Cerf-editions de l'Orante, 1982.
Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes,* Vrin, 1974. Andre Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier,* Cerf, 1993.
Id.,Pseudonymie etparadoxe. Lapensee dialectique de Kierkegaard, Vrin, 1976.
J. Nguyen Van Tuyen, *Foi et existence selon Kierkegaard,* Aubier-Montaigne, 1971.

CONCLUZIE AMURGUL IDOLILOR

de Jacqueline Russ

La acest sfârşit de secol XIX, totul prevesteşte o criză a subiectului, ce va zdruncina universul occidental. Schopenhauer, în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (1819), afirma deja că „individualitatea este un pas fals", într-adevăr, eul nu este nimic — iată ceea ce secolul XIX începe să înţeleagă. Cu Nietzsche, asistăm la punerea sub semnul întrebării a categoriei de subiect şi, implicit, la o formă de dispariţie a umanismului.

însă ultimele decenii ale secolului XIX mai sugerează şi ideea unei zguduiri a raţiunii filosofice şi ştiinţifice, obligată să se îndrepte către noi modele. în 1874, Emile Boutroux îşi susţinea la Sorbona teza *De la contingence des lois de la nature,* în care demonstra că raţiunea ştiinţifică se deschide mai degrabă spre probabilitate decât spre certitudine. Astfel, Boutroux se îndoieşte de scientism şi îl anunţă pe Bergson. în ceea ce îl priveşte pe Nietzsche, el va denunţa ştiinţa şi raţiunea dialectică.

Conştiinţa europeană din a doua jumătate şi de la sfârşitul secolului XIX este jalonată de crize şi de contradicţii. Europa este marcată de prezenţa simultană şi contradictorie a umanismului prometeic (Marx) şi a unui antiumanism nietzscheean, dar şi wagnerian — căci arta totală a lui Wagner implică o depersonalizare: „muzica-mulţime" în locul „muzicii-individ", aşa cum remarca *Amiel.* Această muzică depersonalizată presupune şi ea o criză a subiectului.

Cultura europeană, pradă acestor contradicţii, apare ca o unitate complexă şi fragilă, pe care secolul XX o va dezintegra în curând. Ne aflăm în vremuri marcate de apariţia nihilismului, „sub un cer pe care nu mai străluceşte nimic", decât poate câteva pâlpâiri agonizante.

Este sfârşitul Sensului, al Adevărului, al Unităţii, al Ştiinţei şi al Istoriei: pe scurt, amurgul idolilor.

LA EDITURILE IRI ŞI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT:
DICŢIONARE:

Academia Română - îndreptar ortografic, ortoepic şi de punctuaţie (tiraj nou)	44.900 lei
Monica Şildan - Dificultăţi ale lexicului limbii franceze	29.000 lei
Oxford - Dicţionar de filosofie	69.900 lei
Oxford - Dicţionar al sfinţilor	74.900 lei
Larousse - Dicţionar de civilizaţie iudaică	39.900 lei
Larousse - Dicţionar de medicină (tiraj nou)	149.000 lei
Larousse - Dicţionar de psihologie (tiraj nou)	49.900 lei
Larousse - Dicţionar de civilizaţie romană	39.900 lei
Mircea Eliade - Istoria credinţelor şi ideilor religioase	139.000 lei

FILOSOFIE:

R. Descartes - Principiile filosofiei	75.000 lei
Hegel - Fenomenologia spiritului (tiraj nou)	75.000 lei
Jacqueline Russ - Istoria filosofiei voi. I	34.900 lei

Jacqueline Russ - Istoria filosofiei voi. II 49.900 lei
Jacqueline Russ - Istoria filosofiei voi. III 44.900 lei Aristotel,
Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino,
Singer din Brabant - Despre unitatea intelectului 74.900 lei
Jacques Derrida - Diseminarea 26.900 lei
Marcel Gauchet - Inconştientul cerebral 14.900 lei
Aristotel - Etica nicomahică 37.900 lei
Aristotel - Organon (voi. II) 43.000 lei
Vasile Tonoiu - Meditaţii şi cugetări 22.900 lei

RELIGIE, MITOLOGIE, ŞTIINŢE OCULTE:

Mircea Eliade - Tehnici de yoga 39.000 lei
Alexandru Safran - Cabala (tiraj nou) 50.000 lei Jeanne Ancelet-Hustache - Meister Eckhart şi mistica renană 17.900 lei
M.D. Chenu - Toma d'Aquino 19.900 lei
Patricia Hidiroglu - Apa divină 16.900 lei
Georges Dumezil - Uitarea omului şi onoarea zeilor 26.900 lei
Rudolf Steiner - încercarea sufletului 39.000 lei
Rudolf Steiner - Misiunea lui Mihail 36.000 lei
Rudolf Steiner - Poarta iniţierii 34.900 lei
Rudolf Steiner - Manifestările karmei (tiraj nou) 34.900 lei
Marc de Smedt - Tehnici de meditaţie 22.900 lei
A T Mann - Principiile reincarnării 17.500 lei

LITERATURĂ:

Mircea Eliade - Noaptea de sânziene (tiraj nou) 74.900 lei
Carmen Firan - Candori pedepsite 35.000 lei
Isaac Bashevis Singer - Craiul câmpiilor 22.900 lei
William Shakespeare - Othello 32.900 lei
Kazuo Ishiguro - Amintirea palidă a munţilor 22.900 lei

CĂRŢI ŞCOLARE:

Istorie pentru examenul de bacalaureat 45.000 lei
Fizică pentru examenul de bacalaureat 56.000 lei
Constanţa Bărboi - Limba şi literatura română:
subiecte cu grad sporit de dificultate
pentru bacalaureat, admitere la facultate 19.900 lei
Liliana Babeş - Teste de biologie pentru bacalaureat
şi admitere la facultate 19.900 lei
I. Georgescu, C. Florea, Teste de matematică pentru
examenul de capacitate 2000 39.000 lei
I. Georgescu, C. Florea, Algebra pentru clasa a VlII-a -
examenul de capacitate 2000 49.000 lei
C. Bărboi, V. Lişman, M. Popescu - Limba română pentru
examenul de bacalaureat 2000 45.000 lei

CĂRŢI PENTRU COPII:

Animelele şi lumea lor tainică - Enciclopedie pentru copii
varianta cartonată, ediţie de lux
varianta necartonată
Prietenii mei din pădure (16 pag., 20x26 cm., color 100%) Prietenii mei din ogradă (16 pag., 20x26 cm., color 100%) Prietenii mei de la munte (16 pag., 20x26 cm., color 100%)
.000 lei .000 lei .900 lei .900 lei .500 lei
Prietenii mei din ţările calde (16 pag., 20x26 cm., color 100%) 23.500 lei
24.500 lei 24.500 lei
105. 59. 15. 15. 23.
Robin Hood (24 pag., 22,5x30 cm, color 100%)
Cei trei muşchetari (24 pag., 22,5x30 cm, color 100%)
Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte
(16 pag., 22,5x30 cm, color 100%) Aii Baba şi cei patruzeci de hoţi (8 pag., 17x24 cm, color 100%)

13
,500 lei .900 lei
Croitoraşul cel viteaz (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Sindbad Marinarul (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Fluierul fermecat (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Jackşi vrejul de fasole (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Piele de măgar (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Prinţul fermecat (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Alice în Ţara Minunilor (8 pag., 17x24 cm, color 100%) 13.900 lei
Cei trei purceluşi (16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei
Hănsel şi Gretel (16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei
Stăpâna ninsorii (16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei
Scufiţa Roşie (16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei Frumoasa din pădurea adormită
(16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei Prâslea cel voinic şi merele de aur
(16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei Jack şi vrejul de fasole
(16 pag., 22,5 x 30 cm, color 100%) 24.500 lei
PSIHOLOGIE:
R. Mucchielli - Faţa omului şi caracterul 54.000 lei
Vicenzo Nestler - Telepatia 45.000 lei
Theodule Ribot - Atenţia şi patologia ei 24.900 lei
Descartes - Tratat despre sentimente 34.900 lei
J.-D. Nasio - Conceptele fundamentale ale psihanalizei 34.900 lei Ion Mânzat - Psihologia creştină a adâncurilor:
Dostoievski contra Freud 30.000 lei
Comandând prin poştă o carte apărută la una din editurile
IRI sau UNIVERS ENCICLOPEDIC
obţineţi o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 150 000 lei obţineţi o reducere de:

20%

Costul expedierii prin poştă e suportat de editură.
Adresa: CP 33-2, Bucureşti, România Tel.: (401) 224 32 86,222 54 20,222 53 52; Fax: 224 32 86

INIŢIERI IN FILOSOFIE

Titlul acestei colecţii - *Iniţieri în filosofie* - apelează la înţelesul „profan" al iniţierii, deşi, în virtutea unei fireşti şi fericite contagiuni semantice, termenul mai păstrează ecouri ale sensurilor dintâi, preluate, suprimate şi resemnificate potrivit exigenţelor contextului de întrebuinţare. Adică mai trimite - oblic, discret - la mistere, la aproprierea unor lucruri secrete, ascunse, dificile, ca şi la efectele formative, „anagogice" ale praxisului iniţiatic: convertire, transformare interioară, libertate spirituală, schimbare de regim ontologic existenţial.
Filosofii şi filosofiile cu care urmează să dialogăm prin intermediul colecţiei proiectate ne îmbie, trezite astfel la viaţă, cu chemarea de a le fi interpretul în chiar efortul nostru de autointerpretare.
Sub semnul suirii propriului drum, al călătoriei spre ceea ce merită să întrebăm pentru a ne întoarce mereu acasă, concepem seria exerciţiilor de iniţiere în arta-ştiinţa filosofării.
VASILE TONOIU
Al treilea volum al *Istoriei filosof iei,* care înfăţişează aproape două secole de istorie şi de idei, descrie epoca raţiunii, care prelungeşte, în secolele

XVIII şi XIX, elanul raţionalist al epocilor clasice, mergând până la a-şi asuma ideea de limite ale raţiunii. De-a lungul acestor două secole, *ratio* organizează domeniul gândirii, în ciuda unor fisuri care deja ameninţă să zdruncine marele edificiu raţionalist. Concentrându-se asupra Iluminismului şi a revoluţiei kantiene, ca şi asupra imperiului raţiunii (Hegel), volumul de faţă analizează sistemele şi doctrinele celor mai reprezentativi filosofi ai acestei „societăţi a spiritelor": Montesquieu, Rousseau, Berkeley, Hume, Kant, Fîchte, Schelling, Hegel, Saint-Simon, Comte, Proudhon, Fourier, Marx, Engels, Schopenhauer şi Kierkegaard.